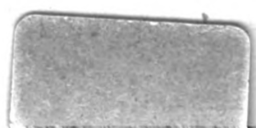
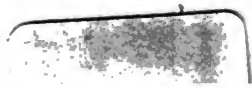
Theosophie oder Psychologisc... Religion

F. Max Müller









THEOSOPHIE

ODER

PSYCHOLOGISCHE RELIGION

GIFFORD-VORLESUNGEN

GEHALTEN

VOR DER UNIVERSITÄT GLASGOW IM JAHRE 1892

VON

F. MAX MÜLLER.

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

DR. MORIZ WINTERNITZ.

AUTORISIRTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE.

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1895.

THEOSOPHIE

ODER

PSYCHOLOGISCHE RELIGION

THEOSOPHIE

ODER

PSYCHOLOGISCHE RELIGION

GIFFORD-VORLESUNGEN

GEHALTEN

VOR DER UNIVERSITÄT GLASGOW IM JAHRE 1892

VON

F. MAX MÜLLER.

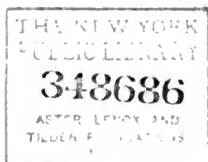
AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

DR. MORIZ WINTERNITZ.

AUTORISIERTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE.

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1895.



Vorrede.

Die Entdeckung Gottes, die Entdeckung der Seele und die Entdeckung der Einheit Gottes und der Seele — dies waren die drei Hauptgegenstände meiner Gifford-Vorlesungen, und ich habe wenigstens den Versuch gemacht, jeden derselben nicht bloß als Philosoph, sondern als Historiker zu behandeln. Während die Religionsphilosophie den Glauben an eine erste Ursache des Weltalls, an ein Ich oder Selbst und an das wahre Verhältnis zwischen den Beiden als eine Sache psychologischer Entwicklung oder logischer Folgerung behandelt, war es meine Absicht zu zeigen, nicht wie jede dieser drei Entdeckungen vor sich gegangen sein kann oder sein muss, sondern wie sie in der Geschichte der Welt, so weit wir sie gegenwärtig kennen, vor sich gegangen ist. Ich weiß recht gut, dass diese historische Methode mit ernstlichen Schwierigkeiten behaftet ist und infolgedessen vor den Augen der spekulativen Philosophen nur selten Gnade gefunden hat. So lange wir die Geschichte des Menschengeschlechts als etwas ansehen, was sein konnte oder auch hätte nicht sein können, dürfen wir uns nicht wundern, dass der Religionsforscher sich seine Ansichten über das Wesen der Religion und die Gesetze ihrer Entwicklung lieber aus dem Meisterwerke des Thomas von Aquino, der *Summa Sacra Theologiae*, als aus den *heiligen Büchern*

des Ostens bildet. Wenn wir aber gelernt haben, in der Geschichte die Verwirklichung eines vernünftigen Zweckes zu sehen, wenn wir gelernt haben, sie als ein göttliches Drama im wahrsten Sinne des Wortes zu betrachten, sollte der in diesem Drama enthüllte Knoten auch in den Augen des Philosophen eine weit tiefere Bedeutung und einen viel höheren Wert erhalten, als die Spekulationen selbst der erleuchtetsten und logischesten Theologen.

Ich kenne die Gefahren eines solchen Unternehmens nur zu gut und bin mir der bei einem ersten Versuch unvermeidlichen Unvollkommenheiten schmerzlich bewusst. Die Hauptgefahr liegt darin, dass wir so sehr geneigt sind, in den Thatsachen der Geschichte die Lehre zu finden, die wir darin zu finden wünschen. Es ist bekannt, als wie irreführend sich in dieser Beziehung die Hegelsche Methode erwiesen hat, weil Hegel so sehr dazu geneigt war, in der Geschichte der Religion das zu sehen, was nach seiner Ansicht von der logischen Notwendigkeit in der Entwicklung der Idee, oder gar von dem psychologischen Wachstum des menschlichen Geistes, darinnen sein *sollte*. Die Folge war, dass die historische Seite in Hegels Religionsphilosophie fast ganz unzuverlässig ist. Dagegen ist es mein Bemühen gewesen, mich keinerlei Mutmaßungen hinzugeben, sondern mich nur den Thatsachen allein zu unterwerfen, den Thatsachen, wie wir sie in den heiligen Büchern des Ostens finden, zu versuchen, sie zu entziffern und zu verstehen, wie wir die geologischen Annalen der Erde zu entziffern und zu verstehen suchen, und in ihnen Vernunft, Ursache und Wirkung, und womöglich jenen engen genealogischen Zusammenhang zu entdecken, der allein empirisches Wissen zu wissenschaftlicher Erkenntnis erhebt. Diese *genealogische* Methode ist ohne Zweifel die vollkommenste, wenn wir die Entwicklung religiöser Ideen gleichsam vom Sohn auf den Vater, vom Schüler auf den Lehrer, von dem negativen zu dem positiven Stadium verfolgen können. Wo dies aber unmöglich ist, hat auch die *analogi-*

sche Methode ihre Vorteile, indem sie uns in stand setzt zu beobachten, wie dieselben Glaubenssätze an verschiedenen Orten unabhängig voneinander entstehen, und aus ihren Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten herauszufinden, was von unserer gemeinsamen Menschennatur herrührt, und was dem Einfluss individueller Denker zugeschrieben werden muss. *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* ist nicht unbedingt das, was wahr ist, aber es ist das, was natürlich ist, es macht das aus, was wir natürliche Religion zu nennen pflegen, obzwar wenige Geschichtsforscher heutzutage behaupten würden, dass die übernatürliche Religion kein Anrecht auf den Titel natürliche Religion habe, oder dass sie nicht auch einen Teil des göttlichen Dramas des Menschen bilde, wie es von Zeitalter zu Zeitalter auf der historischen Bühne der Welt gespielt worden ist.

Mein Zweck in diesen drei aufeinanderfolgenden Kursen von Vorlesungen über physische, anthropologische und psychologische Religion war es, auf Grund historischer Zeugnisse den Nachweis zu liefern, dass das, was ich in meinem ersten Bande als eine vorläufige Definition der Religion im weitesten Sinne des Wortes aufstellte, nämlich die Wahrnehmung des Unendlichen, das Eine Element gewesen ist, welches alle Religionen der Welt miteinander gemein hatten. Nur dürfen wir nicht vergessen, dass wie jeder andere Begriff auch der des Unendlichen in seiner historischen Entwicklung durch viele Phasen hindurchgehen musste, von der einfachen Negierung dessen, was endlich ist, und der Behauptung eines unsichtbaren Jenseits angefangen, bis hinauf zu dem bewussten Glauben an jenes höchste wirkliche Unendliche, in dem wir leben, weben und sind. Diese historische Entwicklung des Begriffes des objektiven Unendlichen suchte ich in meinen Vorlesungen über physische Religion zu verfolgen, die des Begriffes des subjektiven Unendlichen in meinen Vorlesungen über anthropologische Religion,

während dieser letzte Band dem Studium der Entdeckung der Einheit des objektiven Gottes und der subjektiven Seele, welche den endgültigen Abschluss aller Religion und aller Philosophie bildet, vorbehalten blieb.

Die Unvollkommenheiten, denen ein erster Versuch auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft ausgesetzt ist, rühren von der ungeheueren Masse des Materials her, das man zu Rate zu ziehen hat, und von der immer zunehmenden Zahl von Büchern, die der Auslegung desselben gewidmet sind. Die Zahl der Bücher, die man lesen müsste, um diesen Gegenstand zu behandeln, wie er behandelt werden sollte, ist zu groß, als dass sie irgend ein einzelner Gelehrter in der kurzen Spanne seines Lebens je bewältigen könnte. Es ist leicht zu tadeln und zu sagen: *Qui trop embrasse, mal étreint*, aber bei vergleichenden Studien ist es unmöglich zu viel zu umfassen, und Kritiker müssen lernen, vernünftig zu sein und von einem Gelehrten, der sich mit dem vergleichenden Studium vieler Religionen beschäftigt, nicht dieselbe gründliche Vertrautheit mit jeder einzelnen derselben zu erwarten, die sie von einem Specialisten voraussetzen dürfen. Niemand hat es bitterer empfunden als ich, wie unangenehm es ist, sich mit einem bloßen *relata refero* begnügen und die Urteile Anderer annehmen zu müssen, selbst wenn man weiß, dass jene besser befähigt sind zu urteilen, als man es selbst ist.

Dies gilt namentlich von meinen abschließenden Vorlesungen, der zwölften bis fünfzehnten Vorlesung in diesem Bande. Diese Vorlesungen enthalten den Schlüssel zu der ganzen Serie, und sie bildeten von allem Anfang an das Endziel, das ich vor Augen hatte. Sie sollten der Deckstein des Bogens sein, der auf den zwei Pfeilern der physischen und der anthropologischen Religion ruht und die beiden zu dem wahren Thore des Tempels der Zukunftsreligion vereinigt. Sie sollen zeigen, dass vom rein historischen Standpunkt das Christentum nicht eine

bloße Fortsetzung, ja nicht einmal eine Reform des Judentums ist, sondern dass es namentlich in seiner Theologie oder Theosophie eine Zusammensetzung semitischen und arischen Denkens darstellt, welche dessen wirkliche Stärke bildet und demselben die Macht verleiht, nicht nur die Erfordernisse des Herzens, sondern auch die Anforderungen der Vernunft zu befriedigen.

Mein Zweck war es, zu zeigen, dass in der Entwicklung religiöser Ideen eine fortwährende Aktion und Reaktion herrscht, und dass auf die erste Aktion, durch welche das Göttliche von dem menschlichen Verstande getrennt und beinahe aus seinem Gesichtskreis entfernt wurde, eine Reaktion folgte, welche die Beiden wieder zu vereinigen suchte. Dieser Prozess, obzwar er in vielen Religionen, namentlich in der des Vedânta, bemerkbar ist, war doch am ausgesprochensten im Judentum in dessen Übergang zum Christentum. Nirgends war der unsichtbare Gott weiter von der sichtbaren Welt entfernt gewesen, als in der altjüdischen Religion, und nirgends sind die Beiden wieder so nahe aneinander gerückt und Eins gemacht worden, als durch jene Grundlehre des Christentums, die göttliche Sohnschaft des Menschen. Es ist mein Hauptzweck gewesen, zu zeigen, dass diese Reaktion durch die historische Berührung zwischen semitischem und arischem Denken, hauptsächlich zu Alexandria, hervorgerufen oder doch beschleunigt wurde, und in diesem Punkte habe ich mir, wie ich gestehen muss, erlaubt, weit über Harnack, Drummond, Westcott und Andere hinauszugehen. Sie scheinen mir dem Einfluss der griechischen Philosophie in der Bildung der ältesten christlichen Theologie zu wenig Wichtigkeit beizumessen, während ich überzeugt bin, dass ohne diesen Einfluss die Theologie von Alexandria schlechterdings unmöglich gewesen oder doch vermutlich nie über die des Talmud hinausgerückt wäre. Was bei mir, indem ich mir diese Meinung gebildet habe, mehr als irgend etwas anderes in

die Wagschale fällt, sind die Thatsachen der Sprache, die philosophische Terminologie, welche sowohl Juden wie Philo, als auch Christen wie St. Clemens anwenden, und welche offenbar aus der griechischen Philosophie herübergenommen ist. Wer immer Ausdrücke wie *Logos*, 'das Wort', *Monogenês*, 'der Eingeborene', *Prototokos*, 'der Erstgeborene', *Hyios tou theou*, 'der Sohn Gottes', gebraucht, hat die eigentlichen Keime seiner religiösen Gedanken von der griechischen Philosophie entlehnt. Anzunehmen, dass die Kirchenväter diese Ausdrücke herübergenommen hätten, ohne auch die Ideen zu entlehnen, wäre dasselbe, als wollte man annehmen, dass Wilde Feuerwaffen wegtragen würden, ohne sich zu gleicher Zeit Schießpulver und Kugeln zum Schießen zu verschaffen. Wörter können entlehnt und die Ideen, welche sie ausdrücken, können von den Entlehnern umgestaltet, gereinigt und vergrößert werden; die Substanz ist aber immer dieselbe, und das Gold, das in einer Goldmünze ist, wird immer dasselbe Gold bleiben, wenn es auch in ein Götterbild verwandelt worden ist. Ich habe zu zeigen gesucht, dass die Lehre von dem Logos, das eigentliche Herzblut des Christentums, ausschließlich arisch, und dass sie eine der einfachsten und richtigsten Schlussfolgerungen ist, zu denen der menschliche Geist gelangen kann, wenn das Vorhandensein von Vernunft — sei es in der Einzahl oder in der Mehrzahl — in der Welt einmal anerkannt worden ist.

Wir kennen Alle die Worte des Lukrez:

> 'Praeterea caeli rationes ordine certo
> Et varia annorum cernebant tempora verti'.
> (V, 1182.)

Wenn die menschliche Vernunft einmal erkannt hat, dass es Vernunft — in der Einzahl oder in der Mehrzahl (logoi) — im Weltall gibt, so kann es Lukrez wohl als einen verhängnisvollen Irrtum bezeichnen, wenn man sie

den Göttern zuschreibt — aber soll man sie Niemand zuschreiben? Ist die Vernunft, der Logos, in der Welt nichts als ein Name, eine bloße Verallgemeinerung oder Abstraktion, oder ist sie eine wirkliche Macht, und wenn es eine ist, wessen Macht ist sie? Wenn die Klamaths, ein Indianerstamm, erklärten, dass die Welt von dem 'Alten oben' gedacht und gewollt worden sei, so gingen die Griechen nur noch Einen Schritt weiter, indem sie behaupteten, dass dieser Gedanke des höchsten Wesens, dieser Logos, wie sie ihn nannten, der Ausfluss, die Nachkommenschaft, der Sohn Gottes sei, und dass er aus den Logoi oder den Ideen oder, wie wir jetzt sagen, den Typen aller geschaffenen Dinge bestehe. Da der höchste von diesen Typen der Typus der Menschheit war, so legten die alexandrinischen Kirchenväter, indem sie Christum als den Logos oder das Wort oder den Sohn Gottes bezeichneten, das höchste Prädikat, das sie in ihrem Wortschatze besaßen, Christus bei, in dem, wie sie glaubten, die göttliche Idee der Menschheit in ihrer ganzen Vollständigkeit verwirklicht worden war. Dieses Prädikat stammte jedoch nicht aus ihrer eigenen Werkstätte, auch war es nicht eine bloße Modifikation der semitischen *Weisheit*, welche im Anfange bei Gott war. Diese Weisheit — ein Femininum — kann man in der *Epistêmê* oder der Erkenntnis, mit welcher der Vater den Sohn erzeugt, wiederfinden, aber es geht nicht an, sie zu gleicher Zeit als das Vorbild des männlichen Logos oder des gesprochenen Wortes oder des Sohnes Gottes aufzufassen.

Dieser philosophische Begriff von dem Sohne Gottes kann nicht aus dem alttestamentlichen Begriff Israels als des Sohnes Gottes, und ebensowenig aus den gelegentlichen Ausdrücken persönlicher Frömmigkeit, welche an Yahve als den Vater aller Menschensöhne gerichtet sind, hergeleitet werden. Der Ausdruck »Sohn Gottes«, auf Jesus angewandt, verliert seine wahre Bedeutung, wenn wir ihn nicht in seinem idiomatischen griechischen Sinne

als den Logos[1]) auffassen, und wenn wir nicht verstehen lernen, was die Kirchenväter völlig verstanden hatten, dass der Logos oder das Wort Gottes nur in Einer Form, nämlich in der des Menschen, des idealen oder vollkommenen Menschen, offenbar werden konnte! Ich gebe andererseits gerne zu, dass ein Ausdruck wie 'des Menschen Sohn' semitischer Herkunft ist. Es ist ein ungriechischer Ausdruck, selbst wenn er ins Griechische übersetzt wird. Kein Grieche würde je 'des Menschen Sohn' in dem Sinne von 'Mensch' gebraucht haben, ebensowenig als irgend ein Römer je von *Agnus Dei* gesprochen haben würde, außer unter dem Einfluss jüdischen Denkens. 'Des Menschen Sohn' bedeutete einfach 'Mensch', bevor es auf den Messias angewandt wurde. Nur so können wir die Antithese verstehen, die uns schon im ersten Jahrhundert begegnet: »Der Sohn Gottes, nicht des Menschen Sohn.«[2])

Wenn wir uns einmal in die Gedanken des Philo und des St. Clemens als der Vertreter jüdischer und christlicher Theologie zu Alexandria hineingelebt haben, werden wir bemerken, wie enge die Lehre von der Inkarnation mit der von dem Logos zusammenhängt und ihre wahre historische Erklärung von dieser und nur von dieser allein empfängt. Nur auf Grund ihres alten Glaubens an den Logos konnten es die ersten griechischen Konvertiten mit vollkommener Ehrlichkeit und den Sticheleien des Celsus und anderer griechischen Philosophen zum Trotz über sich bringen, Jesum von Nazareth als den Fleisch gewordenen Logos, als das Wort oder den Sohn Gottes, anzunehmen. Wenn sie irgend eine niedrigere Anschauung von Christus gehabt, wenn sie sich mit einem mythologischen Sohne Gottes oder mit einem Christus aus

---

1) In Stellen wie Matth. VIII, 29; Marc. XIV, 61; XV, 39 wird 'Sohn Gottes', im volkstümlichen Sinne gebraucht, was den Juden als Blasphemie erschien.

2) Barnabas XII, 10: *οὐχὶ υἱος ἀνθρώπου, ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ.*

Nazareth begnügt, und wenn sie geglaubt hätten, wie manche Theologen späterhin glaubten, ja wie Manche noch jetzt glauben, dass es zwischen Christus und seinen Brüdern einen Unterschied der Art — wie sie es nennen — und nicht einen sei es auch noch so weiten Unterschied des Grades gebe, — so hätten sie auf die Sticheleien ihrer früheren Mitforscher nichts erwidern können, so hätten sie sich nicht der katechetischen Schule zu Alexandria, oder Lehrern wie Athenagoras, Pantaenus, St. Clemens und Origenes anschließen können.

Was Athenagoras, Einer der frühesten Apologeten des Christentums, über den Sohn Gottes dachte, können wir aus seiner an Marc Aurel gerichteten Verteidigung ersehen, wo er sagt (cap. X): »Niemand halte es für lächerlich, dass Gott einen Sohn habe. Denn wenngleich die Dichter in ihren Dichtungen die Götter als nicht besser denn Menschen (d. h. als Söhne erzeugend) darstellen, so ist doch unsere Denkweise, was Gott den Vater oder den Sohn anbelangt, nicht dieselbe wie ihre. Sondern der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters, der Idee nach und der Thätigkeit nach; denn nach seinem Muster und von ihm wurden alle Dinge gemacht, da ja der Vater und der Sohn Eins sind.«

Dies alles bezieht sich bloß auf die christliche Theologie oder Theosophie, und nicht auf das, was wir unter christlicher Religion verstehen. Diese schöpfte ihre Lebenskraft aus einer anderen Quelle, aus der historischen Persönlichkeit von Jesus, und nicht aus dem alexandrinischen Logos. Diese Unterscheidung ist für die älteste Geschichte des Christentums sehr wichtig, und wir dürfen nie vergessen, dass die griechischen Philosophen, die sich der christlichen Gemeinde anschlossen, nachdem sie einmal ihr philosophisches Gewissen beruhigt hatten, wahre Schüler Christi wurden und das sittliche Gesetz, welches er gepredigt hatte, das Gesetz der Liebe, an dem alle seine Gebote hangen, von ganzem Herzen annahmen. Welcher Art diese Persönlich-

keit war, müssen sie viel besser gewusst haben, als wir es wissen können, denn Clemens, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts geboren war, hat möglicherweise den Papias oder manche von seinen Freunden gekannt, welche die Apostel kannten, und er kannte gewiss viele christliche Schriften, welche für uns jetzt verloren sind.[1]) Es muss jedem Christusgläubigen überlassen bleiben, sich ein Bild dieser Persönlichkeit zu machen, je nach den Idealen, deren sein Geist fähig ist, und je nach seiner Fähigkeit, die tiefe Bedeutung der wenigen Worte Christi, die uns von den Aposteln und ihren Schülern aufbewahrt worden sind, zu erfassen. Für den Geschichtsforscher aber ist es von Interesse, zu verstehen, wie der Glaube einer kleinen Gemeinde galiläischer Fischer und ihre Ergebenheit gegen ihren Meister die religiösen Meinungen und die philosophischen Überzeugungen der ganzen alten Welt in dem Maße, als es wirklich der Fall war, beeinflussen konnten. Der Schlüssel zu diesem Rätsel muss meiner Ansicht nach eher in Alexandria als in Jerusalem gesucht werden. Wenn aber dieses Rätsel je zu lösen ist, so ist es die Pflicht des Geschichtsforschers, die Thatsachen und nur die Thatsachen zu prüfen, ohne jede Voreingenommenheit sei es zu Gunsten der Orthodoxie, des Rationalismus oder des Agnosticismus. Für den Geschichtsforscher existiert die Orthodoxie nicht. Er hat es nur mit Thatsachen zu thun und mit Schlussfolgerungen, die sich durch Thatsachen rechtfertigen lassen.

Ich kann hier nicht die Titel aller Bücher anführen, welche mir bei der Zusammenstellung dieser Vorlesungen von Nutzen gewesen sind. Viele derselben habe ich in den Anmerkungen citiert. Meine früheste Bekanntschaft mit dem in diesem Bande behandelten Gegenstande geht auf die Vorlesungen von Weisse, Lotze und Niedner in

---

1) Bigg, *Christian Platonists*, p. 46.

Leipzig, und von Schelling und Neander in Berlin zurück, die ich vor mehr als fünfzig Jahren gehört habe. Seit damals ist unsere Kenntnis der alten Religionen und des Christentums in seiner ältesten Form in so außerordentlichem Maße bereichert worden, dass schon ein bibliographischer Index einen Band füllen würde. Ich kann jedoch diese Vorrede nicht schließen, ohne meine Verpflichtungen gegen die Verfasser einiger neueren Werke, die mir von dem größten Nutzen gewesen sind, anzuerkennen. Zu tiefstem Danke verpflichtet bin ich Herrn Professor Harnack, dessen *Dogmengeschichte*, 1888, die wunderbarste Schatzkammer gutbeglaubigter Thatsachen in der Geschichte der christlichen Kirche ist, Herrn Dr. Charles Bigg, dessen gelehrte *Bampton Lectures on the Christian Platonists*, 1888, uns nur bedauern lassen, dass sie nie fortgesetzt wurden, und Herrn Dr. James Drummond, dessen Werk über *Philo Judaeus*, 1888, mir nicht nur höchst wertvolle Zeugnisse geliefert hat, sondern auch die sorgfältigste Analyse aller Zeugnisse, welche zur Aufklärung der Epoche von Philo dem Juden dienen können. Diese Epoche war eine Epoche im wahren Sinne des Wortes, denn sie veranlasste, dass sowohl Griechen als Juden eine Zeit lang stille hielten, bevor sie jeder seinen eigenen Weg weiter gingen. Es war eine wirkliche Epoche in der Geschichte des Christentums, denn Philo's Werke wurden von St. Clemens und anderen alexandrinischen Kirchenvätern studiert, denen sie die Augen öffneten, so dass sie die Wahrheit in den inspirierten Schriften des Moses und der Propheten, sowie auch in den inspirierten Schriften des Plato und Aristoteles sahen. Es war eine wirkliche Epoche in der Weltgeschichte, wenn wir mit Recht annehmen dürfen, dass wir den philosophischen Verteidigern des christlichen Glaubens zu Alexandria den schließlichen Sieg der christlichen Philosophie und der christlichen Religion über die Religion und Philosophie des ganzen römischen Reiches verdanken.

Ich sollte vielleicht erklären, warum ich zu dem ursprünglich für diesen letzten Kursus von Gifford-Vorlesungen gewählten Titel '*Psychologische Religion*' noch den Titel '*Theosophie*' hinzugefügt habe. Es schien mir, dass dieser ehrwürdige Name, der bei den frühesten christlichen Denkern so bekannt war und von ihnen gebraucht wurde, um die höchste im Bereiche des menschlichen Geistes liegende Erkenntnis Gottes auszudrücken, in jüngster Zeit so sehr missbraucht worden ist, dass es hoch an der Zeit war, ihm wieder seine gebührende Stelle anzuweisen. Man sollte sich ein für alle mal darüber klar sein, dass man sich als einen Theosophisten bezeichnen kann, ohne sich dem Verdachte auszusetzen, dass man an Geisterklopfen, Tischrücken oder irgend welche andere Geheimwissenschaften und schwarze Künste glaube.

Ich bin mir schmerzlich bewusst, dass meine Augen mit Siebzig nicht mehr so scharf sind, als mit Siebzehn, und ich darf diese Vorrede nicht schließen, ohne meine Leser wegen etwaiger Druckfehler oder falscher Citate, die ich übersehen haben mag, um Entschuldigung zu bitten.

Oxford, Februar 1893.

F. Max Müller.

Vorwort des Übersetzers.

Fast gleichzeitig mit dieser Übersetzung erscheint die zweite Auflage des englischen Originals. Dieselbe enthält jedoch keine wesentlichen Änderungen. Einzelne Verbesserungen, die stattgefunden haben, sind auch schon der vorliegenden Übersetzung zu gute gekommen.

Ehe ich dieses Vorwort schließe, erfülle ich eine angenehme Pflicht, indem ich dem geehrten Verfasser für die große Mühe danke, die er sich mit der Durchsicht der Druckbogen gegeben.

Oxford, den 5. September 1895.

M. Winternitz.

Inhaltsverzeichnis.

Dritte Vorlesung.

Die historische Verwandtschaft alter Religionen und Philosophien.

Vierte Vorlesung.

Das Verhältnis der psychologischen zur physischen und anthropologischen Religion.

Fünfte Vorlesung.

Die Wanderung der Seele nach dem Tode.

Sechste Vorlesung.

Die Eschatologie des Avesta.

Siebente Vorlesung.

Die Eschatologie Plato's.

Achte Vorlesung.

Wahre Unsterblichkeit.

Neunte Vorlesung.

Die Vedânta-Philosophie.

Zehnte Vorlesung.

Die zwei Schulen des Vedânta.

Elfte Vorlesung.

Sufiismus.

Zwölfte Vorlesung.

Der Logos.

Dreizehnte Vorlesung.

Alexandrinisches Christentum.

Vierzehnte Vorlesung.

Dionysius der Areopagite.

Fünfzehnte Vorlesung.

Christliche Theosophie.

Einleitende Vorlesung.

Das historische Studium der Religion.

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht — dies ist einer von jenen vielsagenden Aussprüchen Schillers, welche eine viel umfassendere Anwendung haben, als wir zunächst vermuten möchten. Im Deutschen bedeutet nämlich das Weltgericht zu gleicher Zeit auch 'das jüngste Gericht'. Was also Schiller meinte, war dies: Jeder Tag ist ein jüngstes Gericht; die Geschichte der Welt, wenn sie als ein Ganzes aufgefasst wird, ist das wahre Gericht über die Welt; und wir müssen dieses Gericht verstehen lernen, wir müssen lernen, es als gerecht hinzunehmen. Wenn wir uns dieser Auffassung Schillers anschließen und lernen, die Geschichte der Welt als eine ununterbrochene Rechtfertigung der höchsten Weisheit und der vollkommensten Gerechtigkeit anzusehen, welche trotz Allem, was für das Gegenteil zu sprechen scheint, die Welt regieren, so würde daraus folgen, dass das, was von der Weltgeschichte im Allgemeinen gilt, auch von Allem, was diese Geschichte ausmacht, gelten müsse. Schillers Ausspruch würde in der That in allgemeinen Ausdrücken das besagen, was ich Ihnen in meinen früheren Vorlesungen als das Grundprinzip der historischen Schule zu erklären suchte.

Das Grundprinzip der historischen Schule.

Die Anhänger dieser Schule glauben mit Schiller, dass zum Beispiel die Geschichte der Religion die wahrste Rechtfertigung der Religion, die Geschichte der Philosophie die beste Kritik der Philosophie, die Geschichte der Kunst die höchste und endgültige Beurteilung der Kunst ist. Wenn wir die Weltgeschichte oder irgend einen Theil derselben in diesem Sinne studieren, so werden wir lernen, dass viele Dinge zur Zeit falsch scheinen mögen, die doch für kommende Zeiten, für alle Zeit oder in alle Ewigkeit richtig sein mögen, ja richtig sein müssen. Viele Dinge, die unvollkommen scheinen, stellen sich als höchst vollkommen heraus, wenn sie nur als eine Vorbereitung auf höhere Zwecke verstanden werden. Haben wir es einmal über uns gebracht, einzusehen, dass es in der Geschichte der Welt eine ununterbrochene Kontinuität, ein fortwährendes Aufsteigen, oder einen ewigen Zweck, nicht bloß eine mechanische Entwicklung gibt, so werden wir aufhören, an dem, was erst ein unvollkommener Keim und noch nicht die vollkommene Blüte oder die reife Frucht ist, Ausstellungen zu machen; wir werden nicht die Kindheit der Welt, noch die Kindheit der Religionen der Welt verachten, wenn wir gleich in derselben nicht jenes reife und vollendete Mannesalter entdecken können, das wir in späteren Perioden der Geschichte bewundern. Wir werden das Unvollkommene oder minder Vollkommene als eine notwendige Vorbereitung auf das Vollkommenere verstehen lernen. Allerdings erfordert eine solche Auffassung der Weltgeschichte Glauben; einfach auf Grund der festen Überzeugung, dass es nicht anders sein kann, müssen wir oft glauben, wenn wir es auch nicht beweisen können, dass es Gesetz, Ordnung und Zweck in der Welt, dass es Güte und Gerechtigkeit in der Gottheit geben müsse. Diesem Glauben hat Friedrich Logau in dem bekannten Verse Ausdruck gegeben: »Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber trefflich klein.« Und denselben Glauben hat auch schon lange vorher Euripides ausgesprochen, wenn er sagte:

»Allerdings ist das Wirken der Götter langsam, aber es ist sicher und stark.«[1])

Wie dem auch sein mag, jene Philosophen zum mindesten, welche sich mit der Idee von dem Überleben des Tauglichsten vertraut gemacht haben, können schwerlich gegen das Prinzip etwas einwenden, dass das, was ist, tauglich ist und sich am Ende als richtig erweisen wird, oder — um mit Schiller zu sprechen — dass 'die Weltgeschichte das Weltgericht ist'.

Religionsgeschichte ist die wahre Religionsphilosophie.

Nun erst werden Sie verstehen, warum ich so fest überzeugt war, dass die befriedigendste Art und Weise, die Absichten des Begründers dieser Vorlesungen zu verwirklichen, und die einzig wirksame Art und Weise, das zu studieren, was man Religionsphilosophie, die philosophische Kritik der Religion, nennt, die sei, die Geschichte der Religion zu studieren. Die Geschichte sichtet und prüft alle Formen und Abarten der Religion weit wirksamer, als es irgend ein einzelner Philosoph je zu thun hoffen könnte. Ich will damit nicht gesagt haben, dass eine rein theoretische, zum Unterschiede von einer historischen Behandlung der Religion, gänzlich nutzlos sei. Durchaus nicht. Ich weiß, dass Kant die Idee mit Verachtung zurückweist, dass die Geschichte der Philosophie selbst Philosophie sei. Aber ist nicht Kants eigene Philosophie nunmehr ein wesentlicher Bestandteil der Geschichte der Philosophie? Es ist ganz richtig, dass wir uns mit einer Wissenschaft beschäftigen können ohne Rücksicht auf deren Geschichte. Wir können zum Beispiel Nationalökonomie studieren, getrennt von aller Geschichte. Wir können lernen, was nach den allgemeinen Prinzipien dieser Wissenschaft sein sollte und was nicht sein sollte. Alles, was ich behaupte,

1) Bacchae, 882: *Ὁρμᾶται μόλις, ἀλλ' ὅμως πιστόν τό γε θεῖον σθένος.*

ist, dass es besser sei, die Wahrheit dieser allgemeinen Prinzipien durch die Geschichte zu erproben, und nicht durch Theorie allein. Gewisse Theorien der Nationalökonomie, die *in abstracto* ganz vollkommen schienen, sind versucht und zu leicht befunden worden. Wir hören selbst jetzt noch, dass die Prinzipien der Handelsfreiheit und des Schutzzollsystems probeweise versucht werden. Was heißt das anders, als dass sie durch das Urteil der Geschichte, durch die Resultate, durch die Thatsachen, durch die Statistik erprobt werden — Dinge, gegen die es keine Berufung auf eine höhere Instanz gibt, es sei denn, dass wir mit manchen Philosophen sagen: '*tant pis pour les faits*', oder '*tant pis pour l'histoire*'.

Ein Strategiker in seinem Studierzimmer mag mit allen Regeln der Kriegswissenschaft bekannt sein, aber der große Feldherr muss wissen, wie diese Regeln die Probe der Geschichte bestanden haben; er muss die wirklichen Schlachten studieren, die geschlagen worden sind, und muss so lernen, die Siege und die Niederlagen der größten Heerführer zu erklären. In derselben Weise also, wie die wahre Kriegswissenschaft die Geschichte des Krieges, ist, glaube ich, die wahre Religionswissenschaft die Geschichte der Religion.

Natürliche Religion die Grundlage unseres Glaubens an Gott.

Zu beweisen, dass unter der Voraussetzung des menschlichen Geistes, so wie er eben ist, und seiner Umgebungen, so wie sie eben sind, der Begriff Gottes und der Glaube an Gott unvermeidlich sein würden, ist immerhin etwas. Doch, Sie wissen, wie alle Beweise für das Dasein Gottes, welche von den hervorragendsten Philosophen und Theologen aufgestellt worden sind, von ebenso hervorragenden Philosophen und Theologen bestritten wurden. Sie wissen, dass selbst jetzt noch einige halbversteinerte Philosophen und Theologen übrig sind, die es Ketzerei nennen, zu glauben, dass die ununterstützte menschliche Vernunft je zu dem Begriff Gottes

oder zu dem Glauben an Gott gelangen könnte, die behaupten, dass zu diesem Zweck eine spezielle Offenbarung unumgänglich nötig sei, dass aber eine solche Offenbarung dem Menschengeschlechte nur zweimal — einmal im Alten und einmal im Neuen Testament — gewährt worden. Triumphierend weisen sie auf Kants 'Kritik der reinen Vernunft' hin, welche, wie sie sagen, solch armselige Spinnengewebe wie den kosmologischen, den teleologischen und den ontologischen Beweis für das Dasein eines göttlichen Wesens ein für alle Mal zerstört und so — von einer Seite, von der man es gar nicht erwartet hätte — bewiesen habe, dass die ununterstützte menschliche Vernunft unmöglich zu einer sicheren Kenntnis selbst nur von dem bloßen Dasein Gottes gelangen könne.

Man kann ja sagen, dass solche Anschauungen bloße Überlebsel seien, und nicht gerade Beispiele des Überlebens des Tauglichsten. Diejenigen, welche dieselben behaupten, wissen jedenfalls nicht, was sie thun. Allein solche Anschauungen, so sehr sie auch in Wirklichkeit alle wahre Religion umstoßen, werden oft als für den christlichen Glauben wesentlich gepredigt, und viele, die nicht die Geschichte der Religion kennen, lassen sich durch die wiederholte Behauptung derselben irre führen.

Sie wissen, dass in einem Gerichtshof ein geschickter Advokat fast Alles verteidigen kann; und auch in dem Gerichtshof der Philosophie lassen sich, glaube ich, stets Advokaten finden, die bereit sind, in der beredtesten Weise entweder für den Kläger oder für den Angeklagten zu sprechen. Das einzige Beweismaterial jedoch, welches am Ende mit Sicherheit den Ausschlag gibt, besteht in Thatsachen.

Der eigentliche Zweck der Biographie Agnis.

Da sich denn dies so verhält, so widmete ich den Haupttheil meines zweiten Kursus von Vorlesungen dem Sammeln von Thatsachen, die ich Ihnen vorlegte, — Thatsachen, die sich nicht bestreiten lassen, oder die doch jedenfalls nicht

bestritten worden sind, und die zeigen, dass der menschliche Geist ohne Hilfe dessen, was man eine spezielle Offenbarung nennt, Schritt für Schritt seinen Weg fand von der niedrigsten Wahrnehmung des Materiellen und Sichtbaren zu dem erhabensten Begriff eines höchsten und unsichtbaren Gottes. Zu diesem Behufe wählte ich mir, was ich die Biographie *Agnis* oder des Feuers nannte, d. h. die Aufeinanderfolge der mannigfachen Ideen, welche durch die verschiedenen Erscheinungsformen des Feuers im menschlichen Geiste hervorgerufen wurden, — Ideen, welche mit der einfachsten Wahrnehmung des Feuers auf dem Herde, das Jung und Alt Wärme, Licht und Leben gibt, begannen und in dem Begriffe *Agnis* als des Gottes des Lichts, des Schöpfers und Beherrschers der ganzen Welt, ihren Höhepunkt erreichten.

Es war dies eine schwierige Aufgabe, und sie mag wohl meinen Zuhörern ebenso langweilig vorgekommen sein, als sie für mich mühsam gewesen ist. Doch gab es kein anderes Mittel, alle Gegner ein für alle Mal zum Schweigen zu bringen. Sollte irgend ein sogenannter christlicher Gottesgelehrter die Thatsache bezweifeln, dass in vergangenen Zeiten »Gott sich selbst nicht unbezeugt gelassen hat, uns viel Gutes gethan. und vom Himmel Regen, und auch Feuer, das da Licht und Wärme ist, vom Himmel, und fruchtbare Zeiten gegeben, unsere Herzen erfüllet mit Speise und Freude« (Apostelgeschichte XIV, 17), so wird das, was ich die Biographie Agnis nenne, in Zukunft Beweismaterial liefern, das sowohl diejenigen, welche an die Worte von Paulus und Barnabas glauben, als auch diejenigen, welche nicht an sie glauben, überzeugen sollte; und dieses Beweismaterial zum mindesten kann nicht weggeleugnet werden. Ich kann den Ärger, den die Vorbringung dieses Beweismaterials verursacht hat, ganz gut verstehen, wenn ich auch die Anstrengungen nicht bewundern kann, die man gemacht hat, dessen Zuverlässigkeit in Zweifel zu ziehen. Es ist ja ganz gut möglich, dass ich bei der Zusammenstellung dieser Biographie Agnis manche Stellen des Veda, die für meinen Zweck von Nutzen gewesen

wären, übergangen habe. Man weise sie nach, und ich werde höchst dankbar sein. Es ist auch ganz gut möglich, dass ich hier und da die genaue Bedeutung eines Verses aus dem Veda missverstanden habe. Wiederum sage ich: Man beweise es, und ich werde höchst dankbar sein. Es ist mir nie eingefallen, auf Unfehlbarkeit Anspruch zu erheben, nicht einmal in Bezug auf die Interpretation des Veda. Wenn aber Leute irgend welche von meinen Behauptungen, die sie missbilligen, bestreiten wollen, so sollten sie wissen, dass es nur zwei Wege gibt, dies zu thun. Sie müssen entweder zeigen, dass meine Thatsachen falsch, oder dass meine Schlussfolgerungen aus diesen Thatsachen fehlerhaft sind. In dem einen oder dem andern Falle wird ihnen Niemand dankbarer sein, als ich selbst. Denn wenn sie zeigen können, dass meine Thatsachen falsch waren, so werden sie uns natürlich zu gleicher Zeit die wahren Thatsachen an die Hand geben, und wenn meine Schlussfolgerungen fehlerhaft waren, so kann dies durch die Regeln der Logik ein für alle Mal entschieden werden. Würden sich die Kritiker auf diese zwei Aufgaben beschränken, so würden sie uns eine Wohlthat erweisen, für die ihnen jeder wahre Gelehrte aufrichtig dankbar sein würde. Wenn sie sich aber, wie es nur zu oft vorkommt, in bloßen Redekünsten und Schmähungen gefallen, so dürfen sie sich nicht beleidigt fühlen, wenn man ihrer blinden Wut und ihren leeren Einbildungen weiter keine Aufmerksamkeit schenkt. Diese Dinge sind viel zu ernst, ja in meinen Augen viel zu heilig für bloßes Gezänke. Mögen auch manche ausgezeichnete Theologen anderer Meinung sein als ich, so sollten sie doch wissen, dass der Sache der Wahrheit durch bloße Behauptungen nie gedient ist, noch weniger durch Verdächtigungen, und dass solche Verdächtigungen jenen, welche sie vorbringen, weit mehr zur Unehre gereichen müssen, als jenen, gegen die sie vorgebracht werden.

Natürliche Offenbarung.

Ich behaupte also, so lange man nicht irgend welche von meinen Angaben durch Thatsachen widerlegt hat, dass wir in der Geschichte der vedischen Religion sehen können, wie der menschliche Geist durch eine natürliche Offenbarung, die weit überzeugender ist, als irgend eine sogenannte übernatürliche Offenbarung, von der Wahrnehmung der großen Naturerscheinungen zu dem Begriff von Agentien hinter diesen Erscheinungen geführt wurde. Das Beispiel von Agni oder dem Feuer wurde von mir als ein typisches Beispiel gewählt, und zwar nur als eines von vielen, welche alle zeigen, wie die Erscheinungen der Natur den menschlichen Geist mit einer für die menschliche Vernunft unwiderstehlichen Gewalt zu dem Begriffe von und zu dem Glauben an Agentien hinter der Natur, und am Ende zu dem Glauben an Ein Agens hinter oder über allen diesen Agentien zwangen; wie sie ihn zwangen zu dem Glauben an Einen Gott der Natur, zu dem Glauben an eine kosmische oder objektive Gottheit. Dies war meine Antwort auf die immer und immer wieder wiederholte Behauptung, dass der menschliche Geist ohne den Beistand einer speziellen Offenbarung unfähig sei, ein höchstes Wesen zu begreifen. Meine Antwort war nicht ein Argument, noch eine bloße Behauptung. Meine Antwort bestand in historischen Thatsachen, in genauen Citaten aus dem Veda; und diese Thatsachen sind widerspenstige Dinge, die man durch bloßes Gezeter und Geschelte nicht aus der Welt schaffen kann.

Der wahre Zweck der Vergleichung der christlichen mit anderen Religionen.

Ich muss jedoch gestehen, dass ich nicht erwartet hätte, dass die Angriffe auf das, was ich den historischen Beweis für das Dasein eines höchsten Wesens nannte, von der Seite kommen würden, von der sie gekommen sind. Ich hätte ge-

dacht, dass diejenigen, welche sich als Christen ausgeben und sich Christen nennen, die Thatsachen, welche die Lehre des Paulus bestätigen, mit Freuden begrüßen würden. Ich hatte gehofft, sie würden einsehen, dass die Thatsachen, die ich von den alten Religionen der Welt zusammengetragen, in Wirklichkeit die einzig sichere Grundlage der natürlichen Religion und mittelbar die stärkste Bekräftigung der Wahrheit der christlichen Religion seien. Ich wiederhole: Die christliche Religion sollte vielmehr zur Vergleichung herausfordern, als sie ablehnen. Wenn wir gewisse Lehren, die wir für das ausschließliche Eigentum des Christentums hielten, auch in anderen Religionen finden — verliert das Christentum dadurch? Oder wird die Wahrheit dieser Lehren dadurch beeinträchtigt, dass sie auch von anderen Lehrern anerkannt werden? Man hat wie Sie wissen, oft behauptet, dass sich fast jede christliche Lehre auf den Talmud zurückführen lasse. Ich kann über diesen Punkt kein Urteil abgeben; aber wenn dem so wäre, was würden wir dabei verlieren? Ich kann nur sagen, dass mir in den Auszügen aus dem Talmud nie die bezeichnendste, ja die Grundlehre des Christentums, die Anerkennung des göttlichen Elements im Menschen, oder der göttlichen Sohnschaft des Menschen begegnet ist. Vieles, was das Christentum mit dem Talmud gemein hat, hat es, wie wir jetzt wissen, auch mit anderen Religionen gemein. Es ist wahr, dass Hillel, als man ihn bat, die Religion der Juden in ein paar Worten zu beschreiben, antwortete: »Thue anderen nicht, was du nicht willst, dass man dir thue. Dies ist das ganze Gesetz; alles Übrige ist nur Interpretation. Gehe denn hin und lerne, was es bedeutet.«[1] Es ist aber nunmehr wohlbekannt, dass dieselbe Lehre fast in jeder Religion vorkommt. Confucius sagte: »Was ich nicht wünsche, dass die Menschen mir thuen, das will ich auch nicht den Menschen thun.« Wir lesen im Mahâbhârata: »Höre die Summe aller

1) Talmud babli, Sabbath. fol. 31 a. Kuenen, *Hibbert Lectures*, p. 211.

Pflichten, und, wenn du sie gehört hast, beherzige sie: Thue Anderen nicht, was dir selbst unangenehm wäre« (Pandit, 1871, p. 238). „Warum sollten also die Christen ein ausschließliches Eigentumsrecht auf diese Wahrheit für sich in Anspruch nehmen wollen?

Der Talmud — das dürfen wir nicht vergessen — entsprang demselben historischen Boden wie das Christentum; die Verfasser desselben atmeten dieselbe Luft wie die Schüler Christi. Übereinstimmungen zwischen den Beiden sind daher sehr natürlich, und es folgt keineswegs, dass der Talmud immer Priorität in Bezug auf die Zeit beanspruchen kann. Wem immer aber die Priorität zukommen mag, wer immer geborgt oder entlehnt haben mag, ich gestehe, mich freut es jedesmal, wenn ich auf Stellen aus dem Talmud oder irgend einem anderen heiligen Buche stoße, die mich an das Alte oder das Neue Testament erinnern. So lesen wir zum Beispiel im Talmud: »Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen; sondern seid wie Knechte, die dem Herrn ohne Rücksicht auf Belohnung dienen; und Gottesfurcht soll euch stets beseelen« (Antigonus aus Sochow in den Pirké Abôth, I, 3; Kuenen, a. a. O. p. 212). Und wiederum: »Thue seinen (Gottes) Willen, als ob es dein Wille wäre, damit er deinen Willen thue, als ob es sein Wille wäre« (Gamliel, a. a. O. II, 4).

Dies sind christliche Gedanken, seien sie nun aus dem Talmud entlehnt oder nicht. Es sind Strahlen von einer Sonne, welche die ganze Welt erleuchtet. Marc Aurel sagte: »Liebe die Menschheit, folge Gott« (VII, 31); Epiktet sagte: »Wage es zu Gott aufzublicken und zu sagen: Thue mit mir hinfort, wie es dein Wille ist. Ich bin Eines Sinnes mit dir. Ich bin dein. Ich verweigere nichts, was dir gut scheint. Führe mich, wohin du willst. Kleide mich, wie du willst. Willst du, dass ich ein öffentliches Amt übernehme oder ein Privatleben führe, zu Hause bleibe oder in die Verbannung gehe, arm oder reich sei, ich will deine Absichten mit mir in Bezug auf alle diese Dinge verteidigen« (Gespräche, II, 16). Dies sind wahrhaft christliche

Gefühlsäußerungen, christliche, weil sie ewig und universal sind; es würde aber sehr schwer fallen, zu beweisen, dass sie entweder vom Christentum entlehnt seien, oder dass das Christentum sie entlehnt habe. Und warum sollte jede Wahrheit vom Christentum entlehnt sein? Warum sollte nicht auch das Christentum entlehnt haben? Und warum sollten nicht gewisse Wahrheiten über die ganze Welt verbreitet und universal sein? Mir scheinen diese Wahrheiten eher an Macht zu gewinnen als zu verlieren, wenn wir annehmen, dass sie in verschiedenen Köpfen von selbst entspringen, statt zu behaupten, dass sie nur Einmal ausgedacht und dann von Anderen entlehnt worden seien.

Der Grund, weshalb die Leute die Identität einer Wahrheit, wie sie in verschiedenen Religionen verkündet wird, nicht einsehen wollen, ist gewöhnlich die Sonderbarkeit der äußeren Hülle, in die sie gekleidet ist. Allerdings sind ja die alten heidnischen Namen der Götter, selbst des höchsten Gottes, für unsere Begriffe oft sehr anstößig durch das, was sie in sich schließen. Ist es aber nicht um so interessanter, zu sehen, wie zum Beispiel Aristides der Sophist (176 n. Chr.), obwohl er den Namen Jupiter beibehält, mit aller Macht nach einem höheren und reineren Begriff der Gottheit strebt, reiner sogar, als der ist, den wir in vielen Teilen des Alten Testaments finden. In folgender Weise spricht Aristides von Jupiter:

»Jupiter hat alle Dinge geschaffen: alle Dinge, so viele es gibt, sind das Werk Jupiters: die Flüsse, die Erde, das Meer, der Himmel und was immer zwischen oder über oder unter diesen ist, so auch Götter und Menschen, alles Lebendige und alle sichtbaren und verständlichen Dinge. Vor Allem hat er sich selbst geschaffen; auch ist er nie in den Grotten von Kreta aufgezogen worden; und Saturn wollte ihn nie verschlingen, noch verschlang er einen Stein an Jupiters Stelle; überhaupt war Jupiter nie und wird nie in irgend einer Gefahr sein. . . . Sondern er ist der Erste und der Älteste und der Fürst aller Dinge, und er selbst aus sich selbst.«

Warum sollten wir weniger im Stande und geneigt sein, durch den Nebel der Mythologie hindurch zu sehen, als diejenigen, welche mit dem Glauben an ihre eigenen mythologischen Götter aufgewachsen waren? Warum sollten wir uns weigern, den höheren Zweck anzuerkennen, der in diesen göttlichen Namen von Anfang an lag, und den die Besten unter den Heiden nie anzuerkennen verfehlten.

Alte Gebete.

Man hat oft behauptet, dass das, was wir unter 'Gebet' verstehen, in keiner der heidnischen Religionen vorhanden sei oder auch nur vorhanden sein könne. Es mag ja richtig sein, dass das Verhältnis gegenseitiger Liebe zwischen Mensch und Gott, das *cor al cor*, in den Gebeten der heidnischen Welt fehlt. Es ist gewiss richtig, dass es manche Religionen gibt, die sich gegen das Gebet ablehnend verhalten, namentlich wenn man unter 'Gebet' das Beten und Bitten um weltliche Güter versteht. Die Buddhisten kennen im Allgemeinen keine Gebete an eine allbeherrschende Gottheit, da sie das Dasein einer solchen Gottheit leugnen; aber selbst Gebete an die Buddhas oder die buddhistischen Heiligen dürfen nie den Charakter von Gesuchen annehmen. Es sind vielmehr Lobpreisungen und Meditationen, als Anflehungen. Gebete in dem Sinne von Gesuchen gelten bei der Sin-shiu-Sekte der Buddhisten in Japan für geradezu sündhaft. Anders verhält es sich mit den Anhängern des Confucius. Sie glauben an einen Gott, an den man wohl Gebete richten darf. Doch sagt uns Professor Legge, dass wir in ihrer alten Litteratur vergebens nach wirklichen Gebeten suchen, und dies dürfte wohl jenem Gefühl der Scheu und Ehrfurcht zuzuschreiben sein, dem Confucius selbst Ausdruck gab, wenn er sagte, dass wir geistige Wesen hochachten, aber in ehrerbietiger Entfernung von denselben bleiben sollten.[1]

1) *Confucian Analects*, VI. 20.

Es ist auch richtig, dass die Gebete des Menschen, wenn er einmal zu einem philosophischen Begriff der Gottheit gelangt ist, ganz anderer Art sind, als die Gebete, die ein Kind an seinen Vater im Himmel richtet. Doch sind auch solche Gebete von dem größten Interesse. Fast das letzte Wort, das die griechische Philosophie der Welt hinterlassen hat, ist ein Gebet, das wir am Ende des Kommentars des Simplicius zum Epiktet finden, ein Gebet voll der ehrlichsten Absicht:

»Ich flehe dich an, o Herr, Vater, Lenker unserer Vernunft, mache uns eingedenk des edlen Ursprungs, dessen du uns wert erachtet hast; stehe uns bei, auf dass wir handeln, wie es mit freiem Willen begabten Wesen geziemt; auf dass wir gereinigt werden von den unvernünftigen Leidenschaften des Körpers und dieselben unterwerfen und beherrschen, indem wir sie auf geeignete Weise als Werkzeuge gebrauchen; und stehe uns bei, dass wir die Vernunft, die in uns ist, gehörig leiten, und dass sie teilhabe an dem, was wirklich ist im Lichte der Wahrheit. Und zum Dritten flehe ich dich an, mein Erlöser, entferne gänzlich das Dunkel von den Augen unserer Seele, auf dass wir, wie Homer sagt, sowohl Gott als die Menschen richtig erkennen mögen.« (Siehe J. A. Farrer, *Paganism and Christianity*, p. 44.)

Ich will den Rest dieser einleitenden Vorlesung dazu verwenden, Ihnen einige Auszüge vorzulesen, die Ihnen, hoffe ich, zeigen werden, dass auch der Heide Gebete sprechen konnte, und zwar manche Gebete, die nur geringer Umänderung bedürfen, ehe wir selbst in sie einstimmen können.

Ägyptisches Gebet.

»Heil dir, Macher aller Wesen, Herr des Gesetzes, Vater der Götter; Macher der Menschen, Schöpfer der Tiere; Herr des Getreides, der du den Tieren des Feldes die Nahrung bereitest ... — Du, der Eine allein ohne einen Zweiten ... König allein, einzig unter den Göttern; von vielen Namen, unbekannt ist ihre Zahl.

Ich komme zu dir, o Herr der Götter, der du vom Anbeginn

existiert hast, ewiger Gott, der du Alles, was da ist, gemacht hast. Dein Name sei mein Schutz; verlängere meine Lebensfrist zu gutem hohem Alter; möge mein Sohn (nach mir) an meiner Stelle sein; möge meine Würde bei ihm (und den Seinen) immerdar bleiben, wie es dem Frommen geschieht, der herrlich ist im Hause seines Herrn.

Wer bist du denn, o mein Vater Amon? Vergisst ein Vater seines Sohnes? Wahrlich ein elendes Los erwartet den, der sich deinem Willen entgegensetzt; gesegnet aber ist derjenige, der dich kennet, denn deine Thaten gehen hervor aus einem Herzen voll Liebe. Ich rufe dich an, o mein Vater Amon! Sieh mich in der Mitte vieler Völker, die mir unbekannt sind; alle Nationen sind gegen mich vereinigt, und ich bin allein; kein Anderer ist mit mir. Meine vielen Krieger haben mich verlassen, Keiner meiner Reiter hat sich nach mir umgesehen; und als ich sie rief, hat Keiner auf meine Stimme gehört. Aber ich glaube, dass Amon mir mehr wert ist, als eine Million von Kriegern, als hunderttausend Reiter und zehntausend Brüder und Söhne, wären sie auch Alle versammelt. Das Werk vieler Menschen ist nichts; Amon wird mächtiger sein denn sie.«

(Aus Le Page Renouf, *Hibbert Lectures*, p. 227.)

Ein accadisches Gebet.

»O mein Gott, Herr des Gebetes, möge mein Gebet dich anreden!

O meine Göttin, Herrin der flehentlichen Bitte, möge meine flehentliche Bitte dich anreden!

O Mató (Mâtu), Herr des Gebirges, möge mein Gebet dich anreden!

O Gubarra, Herrin von Eden (sic), möge mein Gebet dich anreden!

O Herr des Himmels und der Erde, Herr von Eridu, möge meine flehentliche Bitte dich anreden!

O Merodach (Asar-mula-dag), Herr von Tin-tir (Babylon), möge mein Gebet dich anreden!

O Gattin von ihm (dem fürstlichen Sprössling (?) des Himmels und der Erde), möge meine flehentliche Bitte dich anreden!

O (Bote des Geistes) des Gottes, der (den guten Namen) verkündet, möge mein Gebet dich anreden!

O (Braut, Erstgeborne von) Uras (?), möge meine flehentliche Bitte dich anreden!

O (Herrin, die den feindlichen (?) Mund bindet), möge mein Gebet dich anreden!

O (Erhabene, große Göttin, meine Herrin Nana), möge meine flehentliche Bitte dich anreden!
Möge sie zu dir sagen: »(Richte dein Auge freundlich auf mich).«
Möge sie zu dir sagen: »(Wende dein Angesicht mir freundlich zu).«
(Möge sie zu dir sagen: »Es ruhe dein Herz.«)
(Möge sie zu dir sagen: »Deine Leber sei beruhigt.«)
(Möge sie zu dir sagen: »Dein Herz sei erfreut, wie das Herz einer Mutter, die Kinder geboren hat.«)
(»Wie eine Mutter, die Kinder geboren hat, wie ein Vater, der ein Kind erzeugt hat, sei es erfreut.«)«

(Sayce, *Hibbert Lectures*, p. 336.)

Ein babylonisches Gebet.

»O mein Gott, der du heftig (gegen mich) bist, empfange (meine flehentliche Bitte).
O meine Göttin, du, die du (über mich) aufgebracht bist, nimm (mein Gebet) an.
Nimm an mein Gebet, (möge deine Leber beruhigt sein).
O mein Herr, langmütig (und) erbarmungsvoll, (möge dein Herz versöhnt sein).
Bei Tage, das, was mich zerstört, dem Tode zuweisend, o mein Gott, deute (das Traumgesicht).
O meine Göttin, sieh auf mich und nimm mein Gebet an.
Möge meine Sünde vergeben sein, möge mein Vergehen weggewaschen sein.
Das Joch werde abgenommen, die Kette losgemacht.
Mögen die sieben Winde mein Stöhnen hinwegtragen.
Möge ich mein Übel abstreifen, so dass der Vogel (es) zum Himmel hinauftrage.
Möge der Fisch mein Unglück hinwegtragen, möge der Fluss (es) dahintragen.
Möge das Reptil des Feldes (es) von mir empfangen; mögen die Wasser des Flusses mich reinigen, wie sie dahinfließen.
Lasse mich glänzen, wie eine Maske von Gold.
Möge ich kostbar sein in deinen Augen wie ein Becher (?) von Glas.
Verbrenne (?) mein Übel, knüpfe mein Leben zusammen; binde zusammen deinen Altar, damit ich dein Bildnis aufstelle.
Lass mich von meinem Übel hinweggehen, und lass mich bei dir bleiben.

Erleuchte mich und lass mich einen günstigen Traum träumen.
Möge der Traum, den ich träume, günstig sein; möge der Traum, den ich träume, bestätigt werden.
Verwandle den Traum, den ich träume, in einen Segen.
Möge Makhir, der Gott der Träume, auf meinem Haupte ruhen.
Ja, lass mich eintreten in E-Sagil, den Palast der Götter, den Tempel des Lebens.
Merodach, dem erbarmungsvollen, der Glückseligkeit, den gedeihenden Händen, vertraue mich an.
Lass mich deine Größe erheben, lass mich deine Göttlichkeit preisen.
Lass die Männer meiner Stadt deine mächtigen Thaten ehren.«
(Sayce, *Hibbert Lectures*, p. 355.)

Ein vedisches Gebet.

Rig-veda, VII. 89:

1. Lass mich noch nicht, o Varu*n*a, in das tönerne Haus eingehen; hab' Erbarmen, Allmächtiger, hab' Erbarmen!

2. Wenn ich zitternd dahingehe, wie eine vom Winde getriebene Wolke; hab' Erbarmen, Allmächtiger, hab' Erbarmen!

3. Aus Mangel an Stärke, du starker und glänzender Gott, bin ich ans unrechte Gestade gegangen; hab' Erbarmen, Allmächtiger, hab' Erbarmen!

4. Durst befiel den Verehrer, wenn er gleich in der Mitte der Wasser stand; hab' Erbarmen, Allmächtiger, hab' Erbarmen!

5. Wenn immer wir Menschen, o Varu*n*a, einen Verstoß gegen die himmlische Schar begehen; wenn immer wir aus Gedankenlosigkeit das Gesetz verletzen; füg' uns, o Gott, infolge dieser Sünde kein Unheil zu!

(M. M., *History of Ancient Sanskrit Literature*, p. 540.)

Ein anderes vedisches Gebet.

Rig-veda, II. 28:

Lass uns in deinem Dienst gesegnet sein, o Varu*n*a; denn wir denken allzeit an dich und preisen dich, Tag für Tag dich grüßend, gleich den Feuern, die auf dem Altar angezündet werden beim Nahen der reichen Morgenröten. 2.

Lass uns in deiner Hut stehen, o Varu*n*a, unser Führer, der du heldenreich bist und weit gepriesen! Und ihr, unbesiegte Söhne der Aditi, nehmet uns gnädig als eure Freunde an, ihr Götter! 3.

Âditya, der Herrscher, hat diese Flüsse ausgesandt, sie folgen

dem Gesetze Varu*n*as. Sie ermüden nicht, sie rasten nicht; gleich Vögeln fliegen sie schnell nach allen Seiten. 4.

Nimm von mir meine Sünde, gleich einer Fessel, und wir werden, o Varu*n*a, die Quelle deines Gesetzes fördern. Möge nicht der Faden (des Lebens) abreißen, während ich meinen Gesang webe! Möge nicht die Form des Arbeiters vor der Zeit zerbrechen! 5.

Nimm weit von mir hinweg diesen Schrecken, o Varu*n*a! Habe Erbarmen mit mir, o gerechter König! Wie den Strick von einem Kalbe, löse von mir meine Sünde; fern von dir bin ich nicht einmal Herr über das Zwinkern meines Auges. 6.

Triff uns nicht, o Varu*n*a, mit Waffen, die auf dein Geheiß den Missethäter verletzen. Lass uns nicht dahin gehen, wo das Licht verschwunden ist! Zerstreue unsere Feinde, auf dass wir leben! 7.

Wir sangen dir früher, o Varu*n*a, und singen dir jetzt, und werden dir in Zukunft auch Lob singen, o Mächtiger. Denn auf dir, unbesiegbarer Held, ruhen alle Satzungen, unerschütterlich wie auf einem Felsen gegründet. 8.

Entferne von mir alle selbstbegangene Sünde, und lass mich, o König, nicht leiden für das, was andere begangen haben! Noch sind viele Morgenröten nicht aufgegangen; verleihe uns, in ihnen zu leben, o Varu*n*a! 9.

(M. M., Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, p. 168 fg.)

Ein avestisches Gebet.

1. »Gesegnet ist der, gesegnet ist Jedermann, dem Ahuramazda, der durch seinen eigenen Willen herrschende, die beiden ewigwährenden Kräfte (Gesundheit und Unsterblichkeit) verleihet. Um eben dieses Gut flehe ich dich an. Mögest du durch deinen Engel der Frömmigkeit mir Glück gewähren, die guten wahren Dinge und den Besitz des guten Geistes.

2. Ich glaube, dass du das beste aller Wesen bist, die Quelle des Lichts für die Welt. Jedermann soll an dich als die Quelle des Lichts glauben; an dich, o Mazda, höchst gütiger Geist! Du schufest alle guten wahren Dinge vermittelst der Kraft deines guten Geistes zu jeder Zeit, und du versprachst uns langes Leben.

4. Ich will glauben, dass du der mächtige Wohlthäter bist, o Mazda! Denn du gibst mit deiner Hand, die mit Hilfen gefüllt ist, die für den Rechtschaffenen sowohl als für den Schlechten gut sind, vermittelst der Wärme des die guten Dinge stärkenden

Feuers. Aus diesem Grunde ist mir die Kraft des guten Geistes zugefallen.

5. Also glaubte ich an dich, o Ahuramazda, als den Förderer alles Guten; weil ich in dir die uranfängliche Ursache des Lebens in der Schöpfung erblickte; denn du, der du Belohnungen für Thaten und Worte hast, hast den Bösen Übles und den Guten Gutes gegeben. Ich will an dich, o Ahura, glauben in der letzten Periode der Welt.

6. In welcher Periode meines Lebens auch immer ich an dich glaubte, o Mazda, freigebiger Geist! in der kamest du mit Reichtum und mit dem guten Geist, durch dessen Thätigkeit unsere Ansiedelungen gedeihen. . . . . .«

(M. Haug, *Essays on the Parsis*, p. 155 seq., aus Yasna XLIII, 1—6; siehe auch L. H. Mills, *Sacred Books of the East*, Vol. XXXI, p. 98.)[1]

Verse aus den Gâthas Zoroasters.

»Dies frage ich dich, o Ahura! Sage es mir der Wahrheit gemäß: Wenn Lobpreisung dargebracht werden soll, wie (soll ich vollenden) die Lobpreisung von Einem gleich dir, o Mazda? Möge Einer gleich dir es dem Freunde, der so wie ich ist, ernstlich erklären, dass er also durch deine Frömmigkeit uns freundliche Hilfe gewähre, so dass Einer gleich dir sich uns nähere durch deinen guten Geist. 1.

Dies frage ich dich, o Ahura! Sage es mir der Wahrheit gemäß: Wer war durch Zeugung der erste Vater des Ordens der Frommen? Wer gab der (wiederkehrenden) Sonne und den Sternen ihren (unwandelbaren) Weg? Wer anders als du hat das festgesetzt, wodurch der Mond zunimmt, und wodurch er abnimmt? Diese Dinge, o großer Schöpfer, möchte ich wissen, und noch andere ebenfalls. 3.

Dies frage ich dich, o Ahura! Sage es mir der Wahrheit gemäß: Wer hat die Erde von unten und die Wolken oben gehalten, dass sie nicht fallen? Wer machte die Wasser und die Pflanzen? Wer hat dem Winde die Sturmwolken, die schnellen und flüchtigsten, zugesellt? Wer, o großer Schöpfer, ist der Erwecker der guten Gedanken (in unseren Seelen)? 4.

Dies frage ich dich, o Ahura! Sage es mir der Wahrheit gemäß: Wer hat als ein geschickter Handwerker die Lichter und

---

1) Sehr abweichend in Spiegel, *Avesta, ins Deutsche übersetzt* II, 143 fg. *Anm. des Übers.*

die Finsternis gemacht? Wer hat, als ein so geschickter, den Schlaf und das Wohlbehagen (der Stunden des Wachens) gemacht? Wer hat die Dämmerungen, die Mittagszeiten und die Mitternacht ausgebreitet, als Mahner für den verständigen (Menschen), als der Pflicht wahre (Führer)? 5.

Dies frage ich dich, o Ahura! Sage mir der Wahrheit gemäß: ob sich diese Dinge, die ich aussprechen werde, wirklich so verhalten. Vermehrt die Frömmigkeit (die wir hegen) wirklich die heilige Ordnung in unseren Handlungen? Diesen deinen wahren Heiligen hat sie das Reich gegeben durch den guten Geist. Für wen hast du die Mutterkuh gemacht, die Hervorbringerin der Freude? 6.

Dies frage ich dich, o Ahura! Sage es mir der Wahrheit gemäß, auf dass ich über diese deine Offenbarungen, o Mazda, nachdenke und über die Worte, welche dein guter Geist (in uns) (von dir) erfragte, und über das, wodurch wir auf deinen Befehl zur Vollendung dieses Lebens gelangen mögen. Ja, wie kann meine Seele mit Freudigkeit an Güte zunehmen? So sei es. 8.

Dies frage ich dich, o Ahura! Sage es uns der Wahrheit gemäß: Wie soll ich diesen Dämon der Lüge verbannen von uns hier zu denen unten, welche mit aufrührerischem Geiste erfüllt sind? Die Freunde der Frömmigkeit (wie sie in deinen Heiligen lebt) gewinnen kein Licht (von ihren Lehren), auch haben sie nicht die Fragen geliebt, welche dein guter Geist (in der Seele fragt).« 13.

(Yasna XLIV. L. H. Mills, *Sacred Books of the East*, vol. XXXI, pp. 111 seq.)[1]

Chinesisches Gebet. Gebet des Kaisers.

»Zu dir, o geheimnisvoll wirkender Schöpfer, blicke ich auf in Gedanken. Wie stattlich ist die sich ausdehnende Wölbung, wo du wohnst . . . Dein Diener, bin ich nur ein Schilfrohr oder eine Weide; mein Herz ist nur wie das einer Ameise; und doch habe ich deinen huldvollen Beschluss erhalten, der mich zur Herrschaft über dieses Reich einsetzt. Tief empfinde ich das Bewusstsein meiner Unwissenheit und Blindheit, und ich fürchte, dass ich mich unwürdig erweise deiner großen Gunstbezeigungen. Darum will ich alle Regeln und Satzungen beobachten, bestrebt, unbedeutend wie ich bin, meine gesetzliche Pflicht zu erfüllen. Weit entfernt hier, blicke ich auf zu deinem himmlischen Palaste. Komme

1) Vgl. Spiegel, *Avesta, ins Deutsche übersetzt*, II, 146 ff.
Anm. des Übers.

in deinem kostbaren Wagen zum Altare. Dein Diener, neige ich mein Haupt zur Erde, die Fülle deiner Gnade ehrfurchtsvoll erwartend. Alle meine Beamten sind hier an meiner Seite aufgestellt, indem sie dir freudig Verehrung darbringen. Alle Geister begleiten dich als Hüter, von Osten nach Westen (die Luft erfüllend). Dein Diener, werfe ich mich vor dich hin, dir zu begegnen, und ehrfurchtsvoll sehe ich deinem Kommen entgegen, o Gott. O dass du dich herabließest unsere Spenden anzunehmen und unser zu achten, während wir dich so verehren, dich, dessen Güte unerschöpflich ist!«

»Du hast dich herabgelassen, o Gott, uns zu hören, denn du siehst uns an wie ein Vater. Ich, dein Kind, einfältig und unerleuchtet, bin nicht im stande, meine Gefühle der Pflichtergebenheit an den Tag zu legen. Ich danke dir, dass du die Kundgebung angenommen hast. Ehrenvoll ist dein großer Name. Mit Ehrfurcht breiten wir diese Edelsteine und Seidenstoffe aus, und wie Schwalben, die sich des Frühlings freuen, preisen wir die Fülle deiner Liebe.«

(Aus dem kaiserlichen Gebetbuch zur Zeit des Kaisers Keatsing. Siehe James Legge, *On the Notions of the Chinese concerning God and Spirits*, Hong-kong, 1852, p. 24. Dieses Gebet ist modernen Datums.)

Muhammedanisches Glaubensbekenntnis.

Koran, II. 255—256:

»O ihr Gläubigen! gebt von demjenigen, was wir euch zu eurem Unterhalte verliehen haben, ehe der jüngste Tag erscheint. An diesem Tage wird kein Handel, keine Freundschaft, keine Fürbitte stattfinden. Die Ungläubigen sind boshafte Leute.

Gott ist Gott! Es ist sonst kein Gott, wie er! Der Allebende, der Allselbständige ist er! Kein Schlaf überfällt ihn, kein Schlummer nimmt ihn ein. Sein ist, was in dem Himmel und auf der Erde ist. Wer kann bei ihm eine Fürbitte einlegen, ohne dass er es erlaubt? Das Vergangene und das Zukünftige weiß er. Die Menschen können von ihm nichts wissen, als was er will, dass sie von ihm wissen sollen. Sein Thron ist über die Himmel und Erde ausgedehnt, und die Erhaltung beider vollzieht er ohne Beschwerde. Der Höchste ist er. Der Mächtigste ist er.«

(Nach der deutschen Übersetzung des Koran von F. E. Boysen und S. F. G. Wahl, Halle 1828, p. 39.)[1]

---

1) Der Verfasser citiert dieses Gebet nach Palmers Übersetzung

Neu-indisches Gebet.

1. »Was immer gemacht worden ist, hat Gott gemacht. Was immer gemacht werden soll, wird Gott machen. Was immer ist, macht Gott, — warum also bekümmert sich irgend Einer von euch?

2. Dadu sagt: Du, o Gott, bist der Urheber aller Dinge, welche gemacht worden sind, und von dir werden alle Dinge entstehen, die zu machen sind. Du bist der Macher und die Ursache aller gemachten Dinge. Es gibt keinen Anderen außer dir.

3. Er ist mein Gott, der alle Dinge vollkommen macht. Sinne nach über ihn, in dessen Händen Leben und Tod sind.

4. Er ist mein Gott, der Himmel, Erde, Hölle und den Mittelraum geschaffen; der der Anfang und das Ende aller Schöpfung ist; und der für Alle sorgt.

5. Ich glaube, dass Gott den Menschen geschaffen, und dass er Alles macht. Er ist mein Freund.

6. Möge Glaube an Gott alle eure Gedanken, Worte und Thaten charakterisieren. Wer Gott dienet, setzt auf nichts Anderes Vertrauen.

7. Wenn die Erinnerung an Gott in euren Herzen ist, so werdet ihr im stande sein Dinge zu vollführen, die undurchführbar sind. Doch deren, die Gottes Wege suchen, gibt es Wenige!

8. Wer es versteht, seinen Beruf sündlos zu machen, wird in diesem Berufe glücklich sein, vorausgesetzt, dass er mit Gott ist.

9. O Thörichter! Gott ist nicht fern von dir. Er ist dir nahe. Du bist unwissend, aber er weiß Alles und ist vorsichtig im Gewähren.

10. Was immer der Wille Gottes ist, wird sicherlich geschehen. Darum zerstöre dich nicht selbst durch Sorge und Kummer, sondern höre.

11. Missgeschick ist gut, wenn es um Gottes willen sich ereignet; aber es ist zwecklos, den Körper zu quälen. Ohne Gott sind die Annehmlichkeiten des Reichtums nutzlos.

12. Wer nicht an den Einen Gott glaubt, hat einen unsteten

---

in den *Sacred Books of the East*, vol. VI, p. 39 seq. »In dem Originale lautet diese fast unübersetzbare Stelle, die den Muhammedanern besonders heilig ist, ungemein prächtig,« bemerkt Boysen; und Wahl fügt hinzu, dass diese Stelle 'Gott ist Gott' u. s. w. *der Vers des Thrones* genannt wird, »weil Muhammed, als er denselben empfing, den Himmel geöffnet und den Thron Gottes vor demselben schwebend gesehen haben soll.«

Anm. des Übers.

Geist; er wird in Sorgen sein, wenn er gleich im Besitze von Reichtümern ist: aber Gott ist unschätzbar.

13. Gott ist meine Kleidung und meine Wohnung. Er ist mein Herrscher, mein Körper und meine Seele.

14. Gott hegt und pflegt seine Geschöpfe immerdar; so wie eine Mutter ihr Kind pflegt und es vor Leid bewahrt.

15. O Gott, du, der du die Wahrheit bist, verleihe mir Zufriedenheit, Liebe, Ergebung und Glauben. Dein Knecht Dadu betet um wahre Geduld, und darum, dass er dir ergeben sei.«

(Verse von Dadu, dem Gründer der Dadupanthi-Sekte, ungefähr 1600 n. Chr.)

Ich gestehe, dass mir das Herz vor Freude höher schlägt, wenn ich auf solche Äußerungen in den heiligen Büchern des Ostens stoße. Eine plötzliche Helle scheint sich über die dunkelsten Thäler der Erde zu verbreiten. Wir erfahren, dass keine menschliche Seele je ganz vergessen ward, und dass es keine Wolken des Aberglaubens gibt, durch welche die Strahlen ewiger Wahrheit nicht hindurchdringen können. Solche Augenblicke sind der beste Lohn für den Religionsforscher — es sind Augenblicke wahrer Offenbarung, indem sie die Thatsache offenbaren, dass Gott keines seiner Kinder verlassen hat, wenn sie ihn nur suchen, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten. Ich weiß recht gut, wie leicht es ist, diese kindischen Versuche, im Dunkeln den Weg zu finden, zu bekritteln, und wie gerne die Leute in ein Gelächter einstimmen, wenn man sie auf irgend eine sonderbare und für unsere Begriffe groteske Ausdrucksweise in den Gebeten der alten Welt aufmerksam macht. Wir wissen, dass vom Erhabenen zum Lächerlichen nur Ein Schritt ist, und nirgends ist dies so sehr der Fall, als in der Religion. Jelâleddîns Lehre in seinen Mesnevi dürfte vielleicht auch bei modernen Spöttern nicht weggeworfen sein.

Moses und der Schäfer.

»Moses hörte einst einen Schäfer folgendermaßen beten: ›O Gott, zeige mir, wo du bist, damit ich dein Diener werde.

Ich will deine Schuhe putzen, dir das Haar kämmen, deine Kleider nähen und dir Milch holen.' Als Moses ihn auf diese sinnlose Weise beten hörte, tadelte er ihn, indem er sagte: 'O Thörichter, obgleich dein Vater ein Muselmann war, bist du ein Ungläubiger geworden. Gott ist ein Geist und bedarf so grober Dienstleistungen nicht, wie du sie in deiner Unwissenheit voraussetzest.' Der Schäfer war beschämt über diesen Vorwurf, zerriss seine Kleider und floh in die Wüste. Da ward eine Stimme vom Himmel vernommen, die rief: 'O Moses, weshalb hast du meinen Diener hinweggejagt? Dein Amt ist es, meine Leute mit mir zu versöhnen, nicht sie von mir hinwegzutreiben. Ich habe jedem Volke verschiedene Gebräuche und Formen gegeben, mich zu preisen und anzubeten. Ich bedarf ihrer Lobpreisungen nicht, da ich über alle solche Bedürfnisse erhaben bin. Ich sehe nicht auf die Worte, die gesprochen werden, sondern auf das Herz, das sie darbringt. Ich brauche nicht schöne Worte, sondern ein glühend Herz. Mannigfach sind die Wege der Menschen, mir Andacht zu beweisen, so lange aber die Andachtsbezeigungen echt sind, werden sie angenommen.'«

Vorteile der vergleichenden Religionswissenschaft.

Ich habe nie ein Hehl aus meiner Überzeugung gemacht, dass ein vergleichendes Studium der Religionen der Welt den Glauben an unsere eigene Religion nicht nur nicht untergräbt, sondern vielmehr nur dazu dient, uns deutlicher sehen zu lassen, worin der unterscheidende und wesentliche Charakter der Lehren Christi besteht, und uns hilft den starken Felsen zu entdecken, auf den die christliche sowohl als jede andere Religion gegründet sein muss.

Wie aber ein guter Feldherr, wenn er eine Festung verteidigen will, oft darauf bestehen muss, dass die Landhäuser und Lustgärten der Umgegend dem Erdboden gleichgemacht werden, damit sie nicht dem Feinde zum Schutze dienen, so müssen auch diejenigen, welche die feste Burg ihrer

eigenen Religion verteidigen wollen, oft darauf bestehen, die außenliegenden Verschanzungen und nutzlosen Wälle zu zerstören, welche zwar Vielen durch lange Gewohnheit lieb und teuer geworden sind, aber keine wirkliche Sicherheit bieten, ja sogar gefährlich werden können, insofern sie dem Feinde Hilfe gewähren, d. h. denjenigen, welche den Felsen zu untergraben suchen, auf den alle wahre — man nenne sie natürliche oder übernatürliche — Religion gegründet sein muss.

Es ist zum Beispiel ganz richtig, dass die Thatsache, dass wir fast in jeder Religion auf sogenannte Wunder stoßen, nicht ohne Einfluss auf uns bleiben kann und selbst unseren Begriff des Wunders verändern muss. Wenn die vergleichende Theologie uns irgend etwas gelehrt hat, so ist es dies, dass der Glaube an Wunder, weit entfernt unmöglich zu sein, fast unvermeidlich ist, und dass derselbe überall aus derselben Quelle entspringt, aus einem tiefen Gefühl der Ehrfurcht, das Männer, Frauen und Kinder für die Stifter und Lehrer ihrer Religion hegen. Dies verleiht allen Wundern eine neue, möglicherweise eine tiefere Bedeutung. Es befreit uns sofort von all den endlosen Erörterungen darüber, was möglich, wahrscheinlich oder wirklich, und was vernünftig oder unvernünftig, natürlich oder übernatürlich sei. Es gibt uns wahre *mira* statt kleiner *miracula*, es macht uns ehrlich gegen uns selbst und ehrlich gegen den Stifter unserer eigenen Religion. Es versetzt uns in eine neue und wirkliche Welt, wo Alles wunderbar, Alles bewunderungswürdig ist, wo kein Platz für kleine Überraschungen bleibt, eine Welt, in der kein Sperling auf die Erde fället ohne den Vater, eine Welt des Glaubens und nicht des Schauens.[1] Wenn wir die Behandlung, welche die Wunder von seiten Humes erfuhren, mit der vergleichen, welche ihnen jetzt von seiten der vergleichenden Religionsforscher zu teil werden, so sehen wir, dass die Welt, ja

---

1) Siehe einige ausgezeichnete Bemerkungen über diesen Punkt in des Rev. Charles Gore *Bampton Lectures*, p. 130.

sogar die theologische Welt, denn doch vorwärts rückt. Nur Wenige werden heutzutage leugnen, dass Christen ohne das, was man den Glauben an Wunder nannte, Christen sein können; ja Wenige werden leugnen, dass sie ohne diesen Glauben bessere Christen sind, als mit demselben. Was der vergleichende Religionsforscher mit der Einen Hand wegnimmt, das gibt er mit der andern hundertfältig wieder zurück. Dass in unseren Tagen ein Mann wie Professor Huxley seine Zeit damit verschwenden musste, die Unmöglichkeit des Wunders von den Gergesenern durch wissenschaftliche Argumente zu beweisen, wird in kommenden Zeiten als Eines der sonderbarsten Überlebsel in der Geschichte der Theologie aufgeführt werden.

Was ich fürchtete, als ich diese Vorlesungen hielt, waren, ich muss gestehen, nicht so sehr die Schmähungen derjenigen, welche sich wie Heinrich VIII. die Verteidiger des Glaubens nennen, als die Verdächtigungen derjenigen, welche meine völlige Ehrlichkeit und Unparteilichkeit anzweifeln könnten, wenn ich das Christentum verteidigte, indem ich zeigte, dass es, wenn es nur gehörig verstanden wird, über alle anderen Religionen unendlich erhaben sei. Eine gute Sache und eine heilige Sache gewinnt nichts durch eine unehrliche Verteidigung, sie wird durch eine solche nur geschädigt, und ich mache denen keinen Vorwurf, welche von einem 'christlichen Advokaten' (eine Stelle, die bis vor kurzem in Cambridge unterhalten wurde), der die Sache des Christentums gegen alle anderen Religionen zu führen hat, nichts wissen wollen. Aus diesem Grunde waren mir die Angriffe gewisser christlicher Theologen eigentlich höchst willkommen, denn sie haben jedenfalls gezeigt, dass ich nicht ihr Vertreter bin, und dass ich und diejenigen, welche meine Überzeugungen ehrlich teilen, wenn wir ein vollkommenes Recht auf den Namen von Christen für uns in Anspruch nehmen, dies mit gutem Gewissen thun können. Wir haben das Christentum der strengsten Kritik unterworfen und haben es nicht zu leicht befunden. Wir haben gethan, wozu Paulus jeden

Christen auffordert, wir haben Alles geprüft, wir haben uns nicht gescheut, das Christentum mit jeder beliebigen anderen Religion zu vergleichen, und wenn wir es beibehalten, so thaten wir es aus keinem anderen Grunde, als weil wir es für das Beste befunden haben. Alle Religionen, das Christentum nicht ausgenommen, scheinen in der That weit mehr von ihren Verteidigern als von ihren Angreifern gelitten zu haben, und ich kenne sicherlich keine größere Gefahr für das Christentum, als jene Verachtung der Natürlichen Religion, welcher in jüngster Zeit mit solcher Heftigkeit Ausdruck gegeben worden ist von denen, welche sowohl den Gründer dieser Lektorstelle über Natürliche Religion, als auch die Lektoren, ja selbst diejenigen, welche es gewagt haben, deren Vorlesungen zu besuchen, so hartnäckig angegriffen haben.

Zweite Vorlesung.

Der wahre Wert der heiligen Bücher untersucht.

Historische Dokumente für das Studium des Ursprungs der Religion.

Man hat die Orientalisten oft beschuldigt, dass sie den Wert, den die heiligen Bücher des Ostens für das Studium des Ursprungs und Wachstums der Religion haben, übertreiben. Es lässt sich wohl nicht leugnen, dass diese Bücher viel weniger vollkommen sind, als man wünschen könnte. Es sind nur armselige Fragmente, und die Zeit, wo sie gesammelt und niedergeschrieben worden sind, ist in den meisten Fällen weit entfernt von dem Datum ihrer ursprünglichen Abfassung, geschweige denn von den Zeiten, die sie zu schildern vorgeben. Das ist Alles ganz richtig; aber meine Kritiker hätten wissen sollen, dass ich, weit entfernt, diese Thatsachen verbergen zu wollen, selbst der Erste gewesen bin, der immer wieder auf dieselben aufmerksam gemacht hat. Wo immer wir eine Religion finden, ist sie stets längst über die Jahre der Kindheit hinaus; sie ist zumeist völlig ausgewachsen und setzt eine Vergangenheit voraus, die kein historisches Bleilot ergründen kann. Selbst was moderne Religionen, wie das Christentum und den Islam anbelangt, so wissen wir gar wenig über ihre eigentlichen historischen Anfänge oder Antecedentien. Wenn wir auch deren Wiege und diejenigen, welche dieselbe umstanden, kennen, so scheint doch die gewaltige Persönlichkeit der Stifter in jedem solchen Falle Alles,

was um sie herum vorging und was vor ihnen lag, überschattet zu haben; ja es mag zuweilen die Absicht ihrer Schüler und unmittelbaren Anhänger gewesen sein, die neue Religion als ganz neu, als recht eigentlich die Schöpfung Eines Geistes, darzustellen, was ja doch eine historische Religion nie sein kann.[1]) Was nun ältere Religionen anbelangt, so können wir schwerlich jemals hoffen, bis zu ihren tiefsten Quellen zu gelangen, so wenig als wir hoffen können, je die tiefsten Schichten alter Sprachen zu erreichen. Und doch zeigt die Religion, ebenso wie die Sprache, überall die deutlichsten Spuren historischer Antecedentien und einer ununterbrochenen Entwicklung.

Religiöse Sprache.

In meinen früheren Vorlesungen habe ich es mir angelegen sein lassen, zu zeigen, dass es nur Einen Weg gibt, auf dem wir, so zu sagen, hinter jene Phase einer Religion, welche uns in ihren heiligen oder kanonischen Büchern vorliegt, zurückgehen können. In der Sprache der Religion, in den Namen der verschiedenen Gottheiten und in dem Namen, welcher am Ende als der des Einen wahren Gottes übrig bleibt, liegen thatsächlich manche der wertvollsten Dokumente für die Geschichte der Religion eingebettet. Auch gewisse Ausdrücke für 'Opfer', für 'Sünde', für 'Atem' und 'Seele' und so fort, erschließen uns gelegentlich manche von den religiösen Ideen der Menschen, unter denen diese heiligen Bücher entstanden. Ich habe auch zu zeigen gesucht, wie viel sich aus einer Vergleichung dieser alten religiösen Terminologien entnehmen lässt, und wie insbesondere die religiöse Terminologie des alten Indien auf viele der religiösen Ausdrücke, welche selbst im Griechischen und Lateinischen dunkel und ganz und gar bedeutungslos geworden sind, ein höchst erwünschtes Licht wirft.

1) Siehe Kuenen, *Hibbert Lectures*, p. 189 seq.

Besäßen wir nicht die im Veda enthaltenen Zeugnisse, wie hätten wir gewusst, dass Zeus ursprünglich das helle Licht des Firmaments bedeutete, und dass deus zuerst ein Adjektiv war und 'glänzend' hieß? Den Ungläubigen, oder vielmehr den Unwissenden, welche nicht einsehen wollen, dass das Pantheon des Zeus nicht von Zeus selbst losgetrennt werden kann, und dass die anderen olympischen Götter dieselben physischen Anfänge gehabt haben müssen, wie Zeus, der Vater der Götter und Menschen, kann diese Lehre von Zeus oder Jupiter nicht oft genug in die Ohren gerufen werden. Es gibt noch immer ein paar Ungläubige, die ihr weises Haupt schütteln, wenn man ihnen sagt, dass Erinys die Dämmerung, Agni das Feuer, und Marut oder Mars den Sturmwind bedeutete, ganz eben so sicher als dass Eos die Morgenröte, Helios die Sonne und Selene den Mond bedeutete. Wenn nicht dies, was denn bedeuteten diese Namen, es wäre denn, dass sie gar keine Bedeutung hätten!

Haben wir einmal in dieser, der frühesten Keimstufe religiösen Denkens und Sprechens einen wirklichen historischen Hintergrund für die Religionen Indiens, Griechenlands und Roms gewonnen, so haben wir uns eine Lehre zu eigen gemacht, die wir — obgleich allerdings mit gewissen Modifikationen — ruhig auch auf andere Religionen anwenden können, die Lehre nämlich, dass in jedem göttlichen Namen eine Bedeutung liegt, und dass zwischen einer Religion und der Sprache, in der sie geboren ward und in die Welt hinausgeschickt wurde, eine innige Wechselbeziehung herrscht. Dann erst können wir zu den heiligen Büchern übergehen und aus ihnen so viel Belehrung als nur möglich sammeln in Bezug auf die großen Religionen der Welt in ihrer späteren historischen Entwicklung.

Litterarische Dokumente.

Und hier — was man auch sagen mag, um das Gegenteil zu beweisen — haben wir nichts Wichtigeres, nichts,

worauf wir uns mit größerer Sicherheit verlassen können, als die litterarischen Dokumente, welche einige der alten Religionen der Welt uns hinterlassen haben, und welche von den Alten selbst als höchste Autorität anerkannt wurden. Diese Materialien sind erst in den letzten Jahren zugänglich geworden, und ich habe es mir angelegen sein lassen, unter der Mitwirkung einiger meiner Freunde, eine große Sammlung von Übersetzungen dieser heiligen Bücher des Ostens herauszugeben. Diese Sammlung beläuft sich jetzt auf 49 Bände, und sie wird in Zukunft jeden vergleichenden Religionsforscher in den Stand setzen, sich über den wahren Charakter der religiösen Meinungen der Hauptvölker des Altertums eine eigene Meinung zu bilden.

Modernes Datum der heiligen Bücher.

Wenn man diese Bücher modern nennen will, so habe ich nichts dagegen, nur vergesse man nicht, dass es jedenfalls nichts Älteres in irgend einer Litteratur gibt. Man kann sagen, dass fast in jedem Lande die Geschichte der Litteratur mit heiligen Büchern beginnt, ja dass die Idee einer Litteratur selbst von diesen heiligen Büchern herstammt. Die Litteratur, zum mindesten eine geschriebene Litteratur, und gar eine Litteratur in alphabetischer Schrift ist schon ihrer Natur nach eine sehr moderne Erfindung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Ursprung aller alten Religionen der Welt auf eine Zeit zurückgeht, wo das Schreiben für litterarische Zwecke noch ganz unbekannt war. Ich bin noch immer der Meinung, dass das Bücherschreiben oder das Schreiben für litterarische Zwecke nirgends in der Geschichte der Welt lange vor dem siebenten Jahrhundert v. Chr. auftritt. Ich weiß, dass ich fast allein damit stehe, dass ich das Vorhandensein einer geschriebenen Litteratur, wirklicher Bücher, die von der großen Masse des Volkes gelesen werden sollten, so spät datiere. Mir sind aber keine Thatsachen bekannt, die uns in den Stand setzen würden, von

einer Litteratur im wahren Sinne des Wortes vor diesem Datum mit Zuversicht zu sprechen. Man hat mir eingewendet, dass das allerspäteste Datum, welches nach der einstimmigen Meinung aller kompetenten Semitologen für die E-Dokumente des A. T. fixiert worden, das Jahr 750 v. Chr. ist. Allein Niemand hat gezeigt, in was für einem Alphabet, ja auch nur in was für einem Dialekt dieselben damals geschrieben worden wären. Man hat mich auch an das viel frühere Datum einer ägyptischen und einer babylonischen Litteratur erinnert, aber ich dachte, ich hätte mich sorgfältig dagegen verwahrt, einer solchen Mahnung zu bedürfen, indem ich nur von Büchern in alphabetischer Schrift sprach. Bücher setzen nicht nur das Vorhandensein von Leuten voraus, welche schreiben, sondern auch von Leuten, welche lesen können, und deren Zahl muss im Jahre 750 gar sehr gering gewesen sein.

Leuten, welche mit all der Kraft des menschlichen Gedächtnisses, wenn es gut gedrillt, oder vielmehr wenn es nicht, wie das unsrige, systematisch zu Grunde gerichtet worden ist, nicht bekannt sind, mag es fast unglaublich vorkommen, dass von der alten traditionellen Litteratur so viel verfasst worden ist und sich Jahrhunderte lang erhalten hat, ehe es endgültig der Schrift anvertraut ward. Immerhin haben wir es so weit gebracht, dass Jedermann jetzt zugibt, dass die Dichter des Veda ihre Hymnen nicht geschrieben, und dass Zoroaster keine schriftlichen Dokumente hinterlassen hat. Es gibt im Veda kein Wort für ‘Schreiben’, und, wie Haug (*Essays on the Parsis*, p. 136 n.) gezeigt hat, auch nicht im Avesta. Ich selbst habe darauf hingewiesen, wie vertraut die Verfasser gewisser Bücher des Alten Testaments mit der Idee des Schreibens gewesen zu sein scheinen, und wie eben dies die Datierung dieser Bücher gar sehr beeinflusst.

Wir lesen im ersten Buch der Könige IV, 3 von Schreibern und Chronisten am Hofe des Königs Salomo, und dieselben Beamten werden im zweiten Buch der Könige XVIII, 18 am Hofe des Hiskia wieder erwähnt, während wir unter

der Regierung des Königs Josia thatsächlich von der Auffindung des Gesetzbuches lesen. Doch finden wir dieselben Anachronismen überall. Throne und Scepter werden Königen zugeschrieben, welche dieselben nie hatten, und im Shâhnâmeh (910, 5) lesen wir von Feridûn, dass er nicht nur einen Feuer-Tempel in Baikend gebaut, sondern dass er auch ein in goldenen (keilförmigen?) Buchstaben geschriebenes Exemplar des Avesta daselbst deponiert habe. Kirjath-Sepher, die im Buch Josua XV, 15 erwähnte Stadt der Buchstaben, bezieht sich wohl auf irgend eine Inschrift in jener Gegend, nicht auf Bücher.

Auch von Buddha kann man jetzt ohne Furcht, auf Widerspruch zu stoßen, behaupten, dass er nie irgend welche MSS. seiner Predigten hinterließ.[1])

Wäre dem anders gewesen, so würde es sicherlich erwähnt worden sein, wie so viele minder wichtige Dinge, das tägliche Leben und die täglichen Beschäftigungen Buddhas betreffend, selbst sein Lernen des Abc, in späteren buddhistischen Schriften erwähnt worden sind. Uns mag es freilich fast unmöglich scheinen, dass lange poetische, ja selbst prosaische Werke bloß mündlich ausgearbeitet und überliefert worden seien, aber es ist wichtig zu bemerken, dass die Alten selbst nie irgend das geringste Erstaunen über die außerordentlichen Leistungen des menschlichen Gedächtnisses ausdrücken, während die bloße Idee eines Alphabets, einer alphabetischen Schrift, oder von Papier und Tinte, ihnen gar nicht in den Sinn kommt.

Ich gebe also gerne zu, dass Alles, was wir von einer heiligen Litteratur Schriftliches besitzen, verhältnismäßig modern ist; auch dass es nur einen sehr kleinen Bruchteil dessen darstellt, was ursprünglich vorhanden war. Wir wissen, dass selbst, nachdem ein Buch niedergeschrieben worden, die Gefahr eines Verlustes keineswegs vorüber war. Wir wissen, wie viel von der griechischen und lateinischen Litteratur, nachdem es thatsächlich der Schrift anvertraut worden,

1) Siehe Wassiljew, Der Buddhismus, p. 247.

verloren gegangen ist. Äschylos soll neunzig Schauspiele verfasst haben. Wir besitzen nur von sieben Manuskripte. Und was ist aus den Werken von Berosus, Manetho und Sanchoniathon geworden? Was aus den vollständigen MSS. des Polybius, des Diodorus Siculus, des Dionysius von Halicarnass, des Dio Cassius? Was aus denen des Livius und des Tacitus?

Wenn also die Leute durchaus behaupten wollen, dass das, was wir von heiligen Büchern besitzen, modern ist, so habe ich nichts dagegen, wenn sie nur definieren wollten, was sie unter 'modern' verstehen. Und wenn sie durchaus darauf bestehen, das, was aus dem allgemeinen Schiffbruch gerettet worden, als bloßes Strandgut und Wrackgut zu bezeichnen, so brauchen wir um solcher Namen willen nicht zu streiten. Von den alten Litteraturdenkmälern fast jeder Religion ist Vieles verloren gegangen; das macht aber dasjenige, was uns geblieben ist, nur um so wertvoller.

Fragmentarischer Charakter der heiligen Bücher Indiens.

In der Sanskrit-Litteratur begegnen wir häufig Verweisungen auf verloren gegangene Bücher. In theologischen Disputationen in Indien ist es eine nicht ungewöhnliche Sitte, dass man sich auf verloren gegangene *S*âkhâs des Veda beruft, namentlich wenn es sich darum handelt, Gebräuche, für die es in den vorhandenen Vedas keine Autorität gibt, zu verteidigen. Wenn z. B. europäische Gelehrte bewiesen hatten, dass es in dem uns bekannten Veda keine Autorität für die Witwenverbrennung gebe, so beriefen sich eingeborene Gelehrte auf verloren gegangene *S*âkhâs des Veda, um diese grausame Sitte zu rechtfertigen. Doch haben uns eingeborene Kasuisten selbst die richtige Antwort auf derlei Argumente an die Hand gegeben. Sie nennen es das 'Totenschädel-Argument' und bemerken mit großem Scharfsinn, man könnte eben so gut einen Totenschädel als Zeugen vor Gericht führen, als sich auf ein verloren gegangenes Kapitel des

Veda zur Stütze irgend einer herrschenden Sitte oder Lehre berufen. *S*âkhâ bedeutet 'Zweig', und da der Veda oft als ein Baum dargestellt wird, so ist eine *S*âkhâ des Veda dasselbe, was wir auch einen Zweig des Veda nennen könnten.

Wir dürfen jedoch nicht denken, dass das, was wir jetzt von der vedischen Litteratur besitzen, Alles sei, was je vorhanden gewesen, oder dass es uns auch nur ein halbwegs vollständiges Bild der vedischen Religion geben könne.

Die Buddhisten pflegen gleichfalls von manchen der Reden oder Aussprüche Buddha's zu sagen, sie seien verloren gegangen, oder nicht verzeichnet.

Im Alten Testament haben wir die bekannten Anspielungen auf das Buch Jascher ('Buch der Redlichen', II. Sam. I, 18) und das 'Buch von den Streiten des Herrn' (IV. Mose XXI, 14), auf die Chronika des Königs David und die Chronika von Salomo, die das ehemalige Vorhandensein, wenn nicht von Büchern, so doch von volkstümlichen Liedern und Legenden unter diesen Titeln beweisen.

Und auch in Bezug auf das Neue Testament sagt uns nicht nur St. Lukas, dass »sichs viel unterwunden haben, zu stellen die Rede von den Geschichten, so unter uns ergangen sind, wie uns das gegeben haben, die es von Anfang selbst gesehen und Diener des Worts gewesen sind,« sondern wir wissen auch, dass es in den ersten Jahrhunderten andere Evangelien und andere Episteln gab, die entweder verloren gegangen oder von späteren Autoritäten für apokryph erklärt worden sind, wie die Evangelien der Hebräer und der Ägypter, die Chronika des Andreas, Johannes und Thomas, die Episteln von Barnabas und von St. Klemens, u. a.[1]) Wir lesen außerdem am Ende des vierten Evangeliums: »Es sind auch viel andere Dinge, die Jesus gethan hat, welche, so sie sollten eines nach dem andern geschrieben werden, achte ich, die Welt würde die Bücher nicht begreifen, die zu beschreiben wären.« Das mag übertrieben sein, aber es

---

1) Siehe J. E. Carpenter, *The First Three Gospels*, p. 3.

sollte immerhin zur Warnung dienen gegen die Annahme, dass das Neue Testament uns jemals eine vollständige Schilderung der Religionslehren Christi geben könne.

Verlust der heiligen Litteratur Persiens.

Es gibt jedoch keine Religion, in der wir den Verlust eines großen Teils ihrer heiligen Litteratur so genau verfolgen können, wie in der Religion Zoroasters und seiner Schüler, und wir thun gut daran, eine Lehre daraus zu entnehmen. Was wir mit einem ganz falschen Namen als 'Zend Avesta' bezeichnen, ist ein Buch von sehr mäßigem Umfang. Ich erklärte Ihnen, glaube ich, in einer früheren Vorlesung, warum 'Zend Avesta' ein falscher Name ist. Die Perser nennen ihre heiligen Schriften nicht Zend Avesta, sondern Avesta Zend, oder im Pehlevi Avistâk va Zand, und dies bedeutet einfach 'Text und Kommentar'. Avesta ist wahrscheinlich von vid, 'wissen', abgeleitet, wovon wir, wie Sie sich vielleicht erinnern, auch den Namen 'Veda' haben.[1] Aber âvesta ist ein Participium perfecti passivi, ursprünglich â + vista (für vid-ta), und bedeutete daher 'das Gewusste' oder 'das Bekanntgemachte', während Zend von der arischen Wurzel *zeno, 'wissen', Sanskrit *gñâ*, Griech. *γι-γνώ-σκω*, abgeleitet ist und daher ursprünglich ebenfalls 'Wissen' oder 'Verständnis des Avesta' bedeutete. Während der Name 'avista' zur Bezeichnung der alten Lehren und Vorschriften Zarathushtra's gebraucht ward, wurde der Ausdruck 'Zend' auf alle späteren Erklärungen jener heiligen Texte, und namentlich auf die Übersetzungen und Erklärungen des alten Textes im Pehlevi oder Pahlavi, der persischen Sprache, wie sie im Sassaniden-Reiche gesprochen wurde, angewandt. Trotzdem ist es Sitte geworden, die alte Sprache Zarathushtra's 'Zend', wörtlich 'Kommentar', zu nennen und

1) Oppert (*Journal Asiatique*, 1872, März) vergleicht das altpersische âbastâ, Gesetz.

von dem, was uns von dem heiligen Gesetzbuch der Zoroastrier übrig ist, als dem Zend Avesta zu sprechen. Es ist dies einer von jenen Irrtümern, die man schwer los werden wird; die Gelehrten scheinen sich darüber geeinigt zu haben, denselben als unvermeidlich hinzunehmen, und sie werden wohl fortfahren, vom Zend Avesta und von der Zend-Sprache zu reden. Manche Schriftsteller, die offenbar wähnen, dass Zoroaster das Feuer und nicht Ormazd als höchste Gottheit verehrt habe, und die annehmen, dass Vesta ursprünglich eine Gottheit des Feuers gewesen sei, sind thatsächlich so weit gegangen, 'Zenda Vesta' zu schreiben, als ob 'Vesta' der Name des heiligen Feuers bei den Parsen wäre. Wenn wir uns richtig ausdrücken wollen, so sollten wir vom Avesta als den alten Texten des Zarathushtra sprechen, und wir sollten als Zend Alles bezeichnen, was in späterer Zeit von Übersetzungen und Erläuterungen des Avesta, sei es in der alten avestischen Sprache oder im Pehlevi, geschrieben worden ist. Dieses 'Pehlevi' ist einfach der alte Name für die persische Sprache, und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass Pehlevi, das persische Wort für 'das Alte', von pahlav abgeleitet ist. Dieses pahlav, welches 'kriegerischer Held' heißt, ist selbst wieder eine regelmäßige Modifikation von parthav, dem Namen der Parther, welche fast fünfhundert Jahre lang (256 v. Chr. bis 226 n. Chr.) die Beherrscher Persiens waren. So möchte es zwar scheinen, als ob Pehlevi die Sprache der Parther bedeutete; dennoch ist es in Wirklichkeit der Name der persischen Sprache, wie sie in Persien unter der Herrschaft der Parther gesprochen ward. Es ist eine arische Sprache, die in einem eigentümlichen semitischen Alphabet geschrieben und mit vielen semitischen Wörtern gemischt ist. Die ersten Spuren des Pehlevi sind auf Münzen entdeckt worden, welche dem dritten oder vierten Jahrhundert v. Chr. zugeschrieben werden, möglicherweise sogar auf gewissen in Niniveh gefundenen Täfelchen, die dem siebenten Jahrhundert v. Chr. angehören sollen.[1] Wir finden Pehlevi in zwei Alphabeten

1) Haug. *Essays*, p. 81.

geschrieben, wie in den berühmten bei den Ruinen von Persepolis gefundenen Inschriften von Hâjiâbâd (3. Jahrh. n. Chr.).[1] Außer der Sprache des Avesta, die wir Zend nennen, und der Sprache der Glossen und Übersetzungen, die wir Pehlevi nennen, gibt es noch das Pazend, welches ursprünglich ebensowenig wie Zend der Name einer Sprache, sondern der Name eines Kommentars zu einem Kommentar war. Es gibt solche im Avestischen[2]) oder im Pehlevi geschriebene Pazends. Wenn aber Pazend als Name einer Sprache gebraucht wird, so bedeutet es das Iranische des Mittelalters, das hauptsächlich in den Transskriptionen von Pehlevi-Texten, die entweder in avestischen oder persischen Buchstaben geschrieben sind, gebraucht wird und von allen semitischen Bestandteilen frei ist. In der That ist die Sprache des großen epischen Dichters Firdusi (1000 n. Chr.) nicht sehr verschieden von der Pazend-Sprache; und beide stammen in gerader Linie vom Pehlevi und Altpersischen ab.

Eines jedoch ist ganz sicher, nämlich dass die heilige Litteratur, welche einst in diesen drei aufeinanderfolgenden Sprachen, dem Avestischen, dem Pehlevi und dem Pazend, existierte, unendlich größer gewesen sein muss, als das, was wir jetzt besitzen.

Es ist wichtig zu bemerken, dass das Vorhandensein dieser viel größeren alten heiligen Litteratur in Persien selbst den Griechen und Römern bekannt war, wie z. B. dem Hermippos,[3]) der sein Buch 'Über die Magi' schrieb, während er sich in Smyrna aufhielt. Er lebte in der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. Dieses Buch ist zwar verloren, es wird aber von Plutarch, Diogenes Laertius und Plinius citiert. Plinius (*H. N.* XXX, 2) sagt uns, Hermippos habe die Bücher Zoroasters studiert, welche damals zwei Millionen

---

1) Siehe Haug a. a. O. p. 87, und Friedrich Müller, *Die Pahlawi Inschriften von Hadziâbâd.*

2) Haug a. a. O. p. 122.

3) Diogenes Laertius, Prooem. 6.

Zeilen umfasst haben sollen. Selbst ein so später Gewährsmann wie Abu Jafir Attavari (ein arabischer Geschichtsschreiber) versichert uns, dass Zoroasters Schriften zwölfhundert Kuhhäute (Pergamente) bedeckt hätten.

Diese Angaben klassischer Schriftsteller werden in hohem Maße durch die Traditionen bestätigt, welche bei den Anhängern Zoroasters in Persien im Umlaufe sind, die übereinstimmend Alexander den Großen beschuldigen, ihre heiligen Manuskripte vernichtet oder weggeschleppt zu haben. Wir lesen im Dînka*rd* (West, p. 412), dass die erste Sammlung der heiligen Texte Zoroasters zur Zeit des Vi*s*tasp, des mythischen Herrschers, der die Religion Zoroasters annahm, stattgefunden habe. Später, heißt es, habe Dârâi befohlen, dass zwei vollständige Exemplare des ganzen Avesta und Zend aufbewahrt werden sollten, das eine in der Schatzkammer von Shapîgân, das andere in der Festung, wo die geschriebenen Dokumente aufbewahrt wurden. Dieser Dârâi ist gleichfalls mehr oder minder mythisch, er wird aber von den persischen Dichtern allgemein als der Vorläufer Alexanders angesehen. Wir befinden uns auf mehr historischem Boden, wenn wir im Dînka*rd* (West, p. XXXI) lesen, dass das MS., welches in der Festung der Dokumente war, durch einen Zufall verbrannt ward, während das in der Schatzkammer von Shâpîgân den Griechen in die Hände fiel und, als 'Belehrung über alte Zeiten' enthaltend, von oder für Alexander in die griechische Sprache übersetzt wurde. Die Thatsache nun, dass der königliche Palast zu Persepolis von Alexander in einem Augenblick trunkenen Übermuts verbrannt wurde, wird von griechischen Geschichtsschreibern bestätigt, obzwar sie von einer griechischen Übersetzung der avestischen Schriften nichts erwähnen. Es ist jedoch ganz gut möglich, dass Hermippos eben jenes MS. vor sich hatte, welches von Alexanders Soldaten aus der Schatzkammer von Shapigân weggeschleppt worden war.

Wir hören nichts mehr über den Avesta, bis wir zur Zeit des Valkhas, offenbar eines Vologeses, möglicherweise Vologeses I., des Zeitgenossen Nero's, kommen. Obgleich er ein

Parther war, heißt es doch im Dînka*rd*, dass er befahl »die sorgfältige Aufbewahrung und das Machen von Memoranda für die königliche Stadt vom Avesta und Zend, wie er rein auf sie gekommen, und gleichfalls von jeglicher davon herrührenden Notiz, die sich — indem darüber geschrieben worden, oder auch, indem sie von einem Hohepriester mündlich vorzutragen war — im Lande Irân erhalten hat, und zwar in zerstreutem Zustande, infolge der Plünderungen und Verheerungen Alexanders und der Reiterei und des Fußvolks der Arûmans (Griechen).«

Was auch die genaue Bedeutung dieser Worte sein mag, so liegt doch so viel deutlich in ihnen ausgesprochen, dass schon vor dem Auftreten der Sassaniden ein Versuch gemacht worden war, sei es aus zerstreuten Fragmenten von MSS. oder aus mündlicher Tradition von den alten heiligen Schriften zu sammeln, was noch gesammelt werden konnte. Es verlautet nicht, dass vor dieser Zeit und nach den dem Alexander zugeschriebenen Verheerungen irgend ein Versuch derselben Art gemacht worden sei. Daraus scheint mir jedoch nicht zu folgen, dass die Partherherrscher, wie M. Darmesteter meint (*S. B. E.* IV Einleitung), thatsächlich den Zoroastrianismus als Staatsreligion in ihrem Reiche angenommen hätten. Dies blieb den Sassaniden vorbehalten. Aber es zeigt immerhin, dass sie den alten Glauben ihrer Unterthanen zu schätzen wussten. Thatsache ist, dass manche von den philhellenischen Partherfürsten denselben wirklich angenommen hatten.

Die eigentliche Wiederherstellung des Zoroastrianismus als der Nationalreligion Persiens und die schließliche Anordnung des avestischen Kanons rührt ohne Zweifel von den Sassaniden her. Wir lesen im Dînka*rd*, dass Artakshatar (Ardeshîr), der Sohn Pâpaks, König der Könige (226—240 n. Chr.), Tôsar und andere Priester in die Hauptstadt berief, um die wahre Lehre der alten Religion festzustellen. Sein Sohn, Shahpuhar (240—271 n. Chr.), folgte seinem Beispiel und brachte auch eine Anzahl weltlicher Schriften zusammen, die, wie wir erfahren, im Lande, in Indien, Griechenland

und anderswo zerstreut waren, und befahl deren Anordnung neben dem Avesta. Hierauf wurde noch einmal ein fehlerfreies Exemplar in der Schatzkammer von Shapîgân deponiert.

Shahpuhar II. (Sapores), der Sohn des Aûharmazd (309—379 n. Chr.), scheint für die avestische Religion so ziemlich dasselbe gethan zu haben, was Konstantin ungefähr um dieselbe Zeit für das Christentum that. Er berief, heißt es, »einen Gerichtshof für den Streit der Einwohner aller Gegenden, und brachte alle Aussagen zu gehöriger Erwägung und Untersuchung«. Die Ketzerei, mit der sich Shahpuhar II. und Âtûrpâd zu beschäftigen hatten, war wahrscheinlich die des Manichäismus. Die Lehren des Mânî hatten sich während des dritten Jahrhunderts so weit verbreitet, dass selbst ein König, Shahpuhar I., sie angenommen haben soll. Während also Konstantin und Athanasius im Jahre 325 n. Chr. zu Nicäa die orthodoxen Lehren des Christentums festsetzten, waren Shahpuhar II. und Âtûrpâd, der Sohn des Mâraspand, in Persien damit beschäftigt, die Ketzerei des Mânî auszurotten und den Mazdaismus in seiner ursprünglichen Reinheit wieder herzustellen. Die Sammlung der Nasks und die Zählung derselben als einundzwanzig wird dem Âtûrpâd zugeschrieben. Darmesteter (Einleitung, p. XXXIX) nimmt an, dass es zur Zeit desselben noch möglich gewesen sei, Zusätze zu den avestischen Texten zu machen, und er verweist auf Stellen im Vendîdâd, die auf das Schisma des Mânî, wenn nicht gar auf das Christentum, wie es im Orient bekannt war, Bezug haben können.

Zu einer noch späteren Zeit, unter Khûsrôî (Khosroes), Anôsharuvân genannt, dem Sohne des Kavâd (531—579 n. Chr.), lesen wir, dass neue Ketzereien unterdrückt werden mussten, und dass ein neuer Befehl gegeben ward für »die gehörige Erwägung des Avesta und Zend der ursprünglichen Aussagen der Magier«.

Bald nachher folgte die Eroberung Persiens durch die Araber, und wir hören, dass damals die Archive und Schatzkammern des Reiches noch einmal der Plünderung anheim-

fielen. Doch scheinen die mohammedanischen Eroberer viel weniger barbarisch gewesen zu sein, als Alexander und seine griechischen Soldaten, denn als nach dem Verlaufe von drei Jahrhunderten ein neuer Versuch unternommen wurde, die avestischen Schriften zu sammeln, war Âtûr-farnbagî Farukho-zâ*d*ân im stande, eine sehr vollständige Sammlung der alten Nasks zu machen. Ja selbst am Ende des neunten Jahrhunderts, als ein anderer Hohepriester, Âtûrpâd, der Sohn des Hîmîd, der Verfasser oder doch der Beender des Dînka*rd*, eine endgültige Sammlung des Avesta und Zend durchführte, scheinen sich MSS. sämmtlicher Nasks mit sehr wenigen Ausnahmen vorgefunden zu haben, sei es in der alten avestischen Sprache oder im Pehlevi, so dass Âtûrpâd in seinem Dînka*rd* eine fast vollständige Darstellung der Zoroastrischen Religion und ihrer heiligen Litteratur geben konnte. Nach manchen Autoritäten war es Âtûr-farnbagî Farukho-zâ*d*ân, der den Dînka*rd* begann, während Âtûrpâd, der Sohn des Hîmîd, ihn beendigte. Danach hätten wir das Werk zwischen 820 und 890 n. Chr. anzusetzen. Âtûrpâd, oder wer immer es war, spricht von den einundzwanzig Nasks oder Büchern des Avesta, als ob er sie entweder in der Ursprache oder in der Pehlevi-Übersetzung gelesen hätte. Der einzige Nask, den er nicht bekommen konnte, war der Va*s*tag Nask, und die Pehlevi-Übersetzung von dem Nâdar Nask. Wir verdanken alle diese Aufschlüsse teils Dr. Haug, teils Dr. West, der große Teile des MS. des Dînka*rd* aufgefunden und im XXXVII. Bande der *Sacred Books of the East* übersetzt hat.

Von diesen einundzwanzig Nasks, welche seit den Tagen des Âtûrpâd, des Sohnes des Mâraspand, den avestischen Kanon ausmachten, und welche, wie ausgerechnet worden ist, aus 345,700 Wörtern im Zend, und aus 2,094,200 Wörtern im Pehlevi bestanden (West, a. a. O. p. XLV), sind nur drei, der 14., 19. und 21., vollständig erhalten. Es heißt in einem der persischen Rivâyats (*S. B. E.* XXXVII, p. 437), dass selbst zur Zeit, wo der erste Versuch gemacht wurde,

die heilige Litteratur zu sammeln, soweit sie den Soldaten Alexanders entronnen war, nur Teile von jedem Nask sich vorfanden, und keiner in seiner ursprünglichen Vollständigkeit, außer der Vîndâd, d. h. der Vendîdâd. Wenn wir dieser Angabe trauen könnten, so würde sie beweisen, dass die Einteilung in die Nasks gar schon vor der Zeit des Atûrpâd, des Sohnes des Mâraspand (325 n. Chr.), existierte und möglicherweise achämenidischen Ursprungs war.

Es gibt noch Fragmente von einigen anderen Nasks, wie dem Vistâsp sâstô, Hâ*d*ôkhtô und Bakô; was aber die Parsen jetzt als ihren heiligen Kanon ansehen, besteht außer dem Vendîdâd aus nicht mehr als dem Yasna, dem Vispered, den Yashts u. s. w., welche die Hauptmasse der beiden anderen vorhandenen Nasks, des Stôd Yasht und Bakân Yasht, enthalten.

Der Vendîdâd enthält religiöse Vorschriften und alte Legenden. Der Vispered enthält Litaneien, hauptsächlich für die Feier der sechs Jahreszeitfeste, der sogenannten Gahânbârs. Auch der Yasna enthält Litaneien, aber den wichtigsten Bestandteil desselben bilden die berühmten Gâthas (Stamm: gâthâ, Nom. Sing.: gâtha), metrische, in einem älteren Dialekt geschriebene Bestandteile, wahrscheinlich der älteste Kern, um den sich die ganze übrige Avesta-Litteratur gruppierte. Die Gâthas finden sich im Yasna XXVIII—XXXIV, XLIII—XLVI, XLVII—L, LI und LIII. Jede dieser drei Sammlungen, der Vendîdâd, der Vispered und der Yasna, wenn sie einzeln kopiert sind, ist gewöhnlich von einer Pehlevi-Übersetzung und von Glossen, dem sogenannten Zend, begleitet. Wenn sie aber alle zusammen in der Reihenfolge, in der sie für liturgische Zwecke gebraucht werden, kopiert sind, so erscheinen sie ohne die Pehlevi-Übersetzung, und die ganze Sammlung heißt dann Vendîdâd Sâdah, d. h. der Vendîdâd schlechthin, d. h. ohne Kommentar.

Die übrigen Fragmente werden unter dem Namen Khorda Avesta oder 'Kleiner Avesta' zusammengefasst. Sie bestehen hauptsächlich aus Gebeten, wie den fünf Gâh, dem Sîrôzeh,

den drei Afrîngân, den fünf Nyâyish, den Yashts (wörtlich: 'Akte der Verehrung'), den Hymnen an die dreißig Izads, von denen nur zwanzig erhalten sind, und einigen anderen Bruchstücken, z. B. dem Hâdhôkht Nask (*S. B. E.* IV, p. XXX; XXIII, p. 2).

Die Parsen teilen zuweilen die einundzwanzig Nasks in drei Klassen: (1) die Gâthischen, (2) die Hadha-māthrischen, (3) das Gesetz. Der Gâthische Bestandteil stellt die höhere geistige Erkenntnis und geistige Pflicht dar, das Gesetz die niedrigeren weltlichen Pflichten, und der Hadha-māthrische Teil das, was zwischen den beiden ist (Dînka*rd* VIII, 1, 5). In vielen Fällen jedoch sind diese Gegenstände gemischt.

Die Gâthas sind offenbar die ältesten Fragmente der avestischen Religion, als dieselbe noch in einem einfachen Glauben an Ahuramazda als den höchsten Geist, und in einer Verleugnung der Daêvas (von denen uns die meisten als von den Dichtern des Veda verehrt bekannt sind) bestanden. Wenn Zarathushtra der Name des Stifters oder Reformators dieser alten Religion war, so dürfen jene Gâthas ihm zugeschrieben werden. Da die Sprache derselben von der der Achämenidischen Inschriften dialektisch abweicht, und da die Pehlevi-Erklärer, obgleich sie mit der gewöhnlichen avestischen Sprache vertraut sind, es sehr schwer fanden, diese Gâthas zu erklären, so ist die Vermutung gerechtfertigt, dass der Gâtha-Dialekt ursprünglich der Dialekt von Medien gewesen sei, denn Medien war das Land, von dem die Magi[1]) oder die Lehrer und Prediger der Religion Ahuramazda's gekommen sein sollen.[2]) Man hat darauf aufmerksam gemacht, dass gewisse im Veda und in späteren Avestischen Texten wohlbekannte Gottheiten den Gâthas fehlen; zum Beispiel Mithra und Homa, auch

1) Magi, die Magavas der Gâthas, die Magush in den Keilinschriften, die Mog späterer Zeiten, Haug, p. 169 n., möglicherweise die rab mag von Jerem. XXXIX, 3.

2) Darmesteter, *S. B. E.*, IV, p. XLVI gibt alle Zeugnisse, welche dafür sprechen, den Ursprung der Religion Zoroasters nach Medien zu versetzen.

Anâhita und der Titel Ameshaspenta (Haug a. a. O., p. 259). Viele abstrakte Begriffe, wie Asha, Gerechtigkeit, Vohûmanô, gutes Denken, haben in den im Gâtha-Dialekt verfassten Kapiteln noch nicht eine bestimmte mythologische Verkörperung angenommen (Haug, p. 171). Und was noch wichtiger ist, der Angrô Mainyu oder Ahriman der späteren Avestischen Schriften hat in den Gâthas noch nicht den Charakter des bösen Geistes, des Teufels, des beständigen Gegners Ahuramazda's,[1]) erhalten (Haug a. a. O., p. 303—4). Ich nenne dies wichtig, weil auch in den Keilinschriften dieser Charakter nicht — und wir werden wohl berechtigt sein zu sagen: noch nicht — vorkommt. Auch die frühesten griechischen Schriftsteller, wie Herodot, Theopomp und Hermippos, obgleich sie mit der Lehre der Magier von einem Dualismus in der Natur und selbst in der Gottheit vertraut sind, scheinen den Namen Ahriman nicht gekannt zu haben. Plato kannte den Namen Ahuramazda, denn er nennt Zoroaster den Sohn des Oromasos, was für 'Ahuramazda' gemeint sein muss, aber auch er erwähnt nie den Namen Angrô Mainyu oder Areimanios. Aristoteles hat möglicherweise den Namen Areimanios eben so gut als den Namen Oromasdes gekannt, obgleich wir nur die Autorität des Diogenes Laertius (Prooem. c. 8) dafür haben. Spätere, sowohl griechische als auch römische, Schriftsteller sind mit beiden Namen wohl vertraut.

Ich erwähne dies Alles hauptsächlich um zu zeigen, dass es in den verschiedenen Bestandteilen dessen, was wir Avestische Litteratur nennen, Zeichen historischen Wachstums und historischen Verfalls gibt. Wenn wir mit Haug die älteste Gâtha-Litteratur um 1000—1200 v. Chr. ansetzen, was natürlich ein rein hypothetisches Datum ist, so können wir jedenfalls sagen, dass die Gâthas im Gedankengehalt, wenn nicht auch in der Sprache, älter sind als die Inschriften des Darius; dass sie Medien angehörten und dort wahrscheinlich vor der Zeit des Cyrus und seiner Eroberung des Perserreiches existierten.

---

1) Angra kommt in den Gâthas in dem Sinne von 'Übel' vor.

Wenn wir zu der Zeit Alexanders kommen, so sehen wir, dass damals eine so große Masse heiliger Litteratur vorhanden war, dass wir nicht sehr fehl gehen können, wenn wir die ganzen einundzwanzig Nasks einer vorachämenidischen Periode, der Zeit vor 500 v. Chr., zuschreiben. Hier können wir wieder zwischen dem alten und dem späteren Yasna unterscheiden. Der Vendîdâd, der Vispered, die Yashts und die kleineren Gebete können dem Ende der avestischen Periode zugeschrieben werden. Haug setzt den größeren Teil des ursprünglichen Vendîdâd in die Periode von ungefähr 1000—900 v. Chr., die Abfassung des späteren Yasna in die Zeit von ungefähr 800—700 v. Chr.

Die Pehlevi-Litteratur dürfte etwa bald nach Alexander begonnen haben. Die Chronologie auf Grund sprachlicher Thatsachen ist freilich stets von sehr unsicherer Art. Doch, dass von den Gâthas zu dem Yasna, und vom Yasna zu den Yashts ein historischer Fortschritt sowohl in der Sprache als auch im Gedankengehalt zu bemerken ist, kann kaum bezweifelt werden. Leider fehlen wirkliche historische Daten, abgesehen von der Erwähnung des Gaotama im Fravardin Yasht (16). Wenn dies für Gautama, den Stifter des Buddhismus, gemeint ist, so können wir kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, dass dieser Name Buddha's während des ersten Jahrhunderts nach Buddha's Tode, etwa zwischen 477 und 377 v. Chr., nach Baktrien gelangt sei. In späteren Zeiten kann an dem Vorhandensein von Buddhisten in Baktrien nicht gezweifelt werden.[1] Um dieselbe Zeit waren Münzen

---

1) Das Vorhandensein von Buddhisten in Baktrien im ersten Jahrhundert v. Chr. ist durch mehrere Gewährsmänner beglaubigt. Alexander Polyhistor, der zwischen 80—60 v. Chr. schrieb, erwähnt (in einem Citate bei Cyrillus contra Julian.) unter den Philosophen die Samanyioi bei den persischen Baktrern, die Magoi bei den Persern und die Gymnosophisten bei den Indern. Mit den Samanyioi waren die Buddhisten gemeint. Noch später spricht Clemens von Alexandria, Strom. I, p. 359, von Samanaioi bei den Baktrern und von Gymnosophisten bei den Indern, während Eusebius (Praep. Ev. VII, 10) von Tausenden von Brahmanen bei Indern und Bak-

geprägt worden mit Inschriften im Pehlevi, welches um die Zeit der Eroberungen Alexanders die Sprache des Volkes gewesen sein muss. Die Avestische Sprache jedoch wurde noch lange nachher weiter verstanden, so dass unter der Regierung der Parther und der Sassaniden Übersetzer gefunden werden konnten, die im stande waren, die alten heiligen Texte zu übersetzen und zu erklären. Ja, wenn M. Darmesteter Recht hat, wurden selbst im vierten Jahrhundert n. Chr. noch weitere Hinzufügungen in avestischer Sprache gemacht, vorausgesetzt nämlich, dass die von ihm hervorgehobenen Stellen im Vendîdâd sich wirklich auf die Unterdrückung der Ketzerei des Mânî durch König Shahpûr II. beziehen.

Das Verhältnis zwischen dem Avesta und dem Alten Testament.

Ich hielt es für nötig, auf die Geschichte des Entstehens und des Verfalls der heiligen Litteratur Persiens so ausführlich einzugehen, weil ich Ihnen zeigen wollte, wie unmöglich es ist, eine befriedigende Vergleichung zwischen der persischen und irgend einer anderen Religion anzustellen, wenn wir uns nicht über das historische Wachstum ihres heiligen Kanons völlig klar sind. Obgleich schon Haug auf diesen Gegenstand viel Licht geworfen hat, sind wir doch erst jüngst durch die schätzbare Übersetzung des Dînkard, welche West zu meinen *Sacred Books of the East* beigetragen hat, in den Stand gesetzt worden, uns ein unabhängiges Urteil über diesen Punkt zu bilden. Die persische Religion ist oft ein Gegenstand der Vergleichung sowohl mit der Religion Indiens als mit der der Juden, namentlich nach deren Rückkehr aus dem Exil, gewesen. Die Hauptlehren, von denen man annimmt, dass die Juden sie von den Anhängern Zoroasters entlehnt hätten, sind der Glaube an die Auferstehung des

---

trern spricht. Siehe Lassen, *Indische Altertumskunde*, II, p. 1075; Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, I, 671.

Leibes, der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und der Glaube an Belohnungen und Strafen im Jenseits.

Bekanntlich fehlten diese Lehren der ältesten Phase der Religion bei den Juden ganz oder fast ganz, so dass deren Vorhandensein in einigen der Psalmen und der Propheten oft als Argument gebraucht wird, um das spätere Datum, das jetzt für diese Werke angenommen wird, zu beweisen. Es stehen hier keine chronologischen Schwierigkeiten im Wege. Diese Lehren sind, wie wir sehen werden, mindestens in ihrer Keimstufe, in den Gâthas vorhanden, während von den geringfügigeren Einzelheiten, welche in den späteren Teilen des Avesta oder in den noch späteren Pehlevi-Schriften zu diesen alten Lehren hinzugefügt worden sind, selbst in den nachexilischen Büchern des Alten Testaments keine Spur zu finden ist. Dieser Punkt ist von Cheyne in den *Expository Times* (Juni-Juli-August 1891) sehr gut auseinandergesetzt worden.[1])

Es gibt aber einen anderen Punkt, in Bezug auf den wir eine noch auffallendere Ähnlichkeit zwischen dem Alten Testament und dem Avesta beobachten können, nämlich die starke Betonung der Einzigkeit Gottes. Hier jedoch scheint es mir, dass es, wenn irgend ein Gedankenaustausch zwischen den Anhängern Moses' und Zoroasters stattgefunden hat, die Letzteren gewesen sein dürften, welche beeinflusst wurden. Der plötzliche Übergang vom Henotheismus des Veda zum Monotheismus des Avesta ist nie erklärt worden, und ich erlaube mir, wenn auch nicht ohne einige Bedenken, darauf hinzuweisen, dass derselbe in Medien, der ursprünglichen Heimat der Zoroastrischen Religion, stattgefunden haben könnte. Die Städte Mediens waren es, wo eine starke jüdische Bevölkerung angesiedelt war, nachdem der König von Assyrien Israel weggeführt und sie gesetzt hatte zu Halah und Habor, am Wasser Gosan und in die Städte der Meder

---

1) *On possible Zoroastrian Influences on the Religion of Israel.* Siehe auch Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, Bd. I, pp. 446 fg.

(II. Könige XVIII, 11). So schwer nun auch ein Austausch religiöser Ideen zwischen Leuten, welche verschiedene Sprachen reden, sein mag, so konnte doch die Thatsache, dass sie entweder Einen Gott oder viele Götter verehrten, schwerlich verfehlen, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Wenn also die Juden ihren Nachbarn die Überzeugung beibrachten, dass es nur Einen Gott geben könne, eine Überzeugung, welche trotz wiederholter Abtrünnigkeit nie aufgehört zu haben scheint, einen Bestandteil des Nationalglaubens Israels zu bilden, so würde alles Andere von selbst genau so gefolgt sein, wie wir es im Avesta finden, wenn wir denselben mit dem Veda vergleichen. Einer der alten Götter, der Asura Varu*n*a, wurde unter dem Namen Ahura Mazda als der Eine und höchste Gott, der Gott über alle Götter, aufgestellt; die anderen Devas, wenn sie darauf Anspruch erhoben Götter zu sein, wurden verleugnet, und nur diejenigen, welche als untergeordnete Geister behandelt werden konnten, durften bleiben, ja ihre Zahl wurde noch durch Geister oder Engel wie Ameretât, Haurvatât, Vohumanô, und wie sie alle heißen, verstärkt.

Ich will durchaus nicht behauptet haben, dass sich dies streng beweisen lässt. Ebensowenig lässt es sich beweisen, dass die Juden den Glauben an eine Auferstehung und an Unsterblichkeit notwendigerweise von den Zoroastriern entlehnt haben müssen. Schließlich können ja doch diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen, sie auch behaupten. Alles, was ich sage, ist, dass eine solche Annahme, da sie historisch möglich ist, uns helfen würde, viele Dinge im Avesta und in der Entwickelung desselben aus vedischen oder vor-vedischen Elementen zu erklären, die bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden haben.

Ich werde sein, der ich sein werde.

Es gibt aber ein noch überraschenderes Zusammentreffen. Sie erinnern sich vielleicht, dass der erhabenste

Ausdruck für dieses höchste Wesen, den man in Indien erreicht hatte, einer war, der sich in den vedischen Hymnen findet, in den Worten: 'Er, der über allen Göttern der einzige Gott ist'. Ich zweifle, ob die Physische Religion ein höheres Niveau erreichen kann. Wir müssen uns daran erinnern, dass jeder individuelle Gott von Anfang an mit einem über jeden menschlichen hoch erhabenen Charakter ausgestattet worden war. Indra, Soma, Agni und alle die anderen Devas, die es im vedischen Pantheon gab, waren als die Schöpfer der Welt, als die Beschützer des Guten und Rechten, als allmächtig, allweise und siegreich über alle ihre Feinde beschrieben worden. Was konnte also menschliche Sprache und religiöse Andacht Größeres leisten, als von *Einem* höchsten Wesen zu sprechen, hoch erhaben über alle diese Götter, und allein des Namens Gottes wert.

Wir sahen, dass auch in Griechenland eine ähnliche erhabene Auffassung des wahren Gottes schon sehr früh Ausdruck gefunden hat in einem Verse des Xenophanes, der trotz Zeus, Apollo und Athene zu sagen wagte: »*Es gibt nur Einen Gott, der der Größte ist unter Göttern und Menschen und weder an Gestalt noch an Denken den Sterblichen gleicht.*« Dies scheint mir wiederum die erhabenste Höhe zu bezeichnen, welche die menschliche Sprache erreichen kann in ihrem Bestreben, von dem Einen wahren Gott eine angemessene Beschreibung zu geben. Denn obzwar das Dasein anderer Unsterblichen zugegeben wird, so wird doch angenommen, dass *er* seine besondere hervorragende Stellung unter oder über ihnen einnehme, und selbst eine Ähnlichkeit mit irgend etwas Menschlichem, sei es an Gestalt oder an Denken, wird ausdrücklich geleugnet, wodurch denn alle jene anthropomorphischen Auffassungen, von denen selbst in den besten Religionen die Gottheit sich, wie es scheint, nie ganz losmachen kann, ausgeschlossen sind. Der hebräische Psalmist gebraucht dieselbe erhabene Sprache in Bezug auf Jehovah. »*Es ist dir keiner gleich unter den Göttern,*« sagt er, als ob er die Möglichkeit anderer Götter zugäbe.

Und wiederum nennt er Jehovah »*einen großen König über alle Götter*«, indem er fast dieselben Worte gebraucht, wie der vedische Rishi und der alte griechische Philosoph. Die Auffassung des höchsten Wesens, wie wir sie im Avesta finden, gibt der von Jehovah im Alten Testament durchaus nichts nach. Haug (*Essays*, p. 302) geht so weit, zu behaupten, sie sei vollkommen identisch mit ihr. Ahura Mazda ist nach Zarathushtra »der Schöpfer des irdischen und geistigen Lebens, der Herr des ganzen Weltalls, in dessen Händen alle Geschöpfe sind. Er ist das Licht und die Quelle des Lichts; er ist die Weisheit und die Einsicht. Er ist im Besitze aller guten Dinge, der geistigen und der weltlichen, wie des guten Geistes (vohu-manô), der Unsterblichkeit (ameretâ*d*), der Gesundheit (haurvatâ*d*), der besten Wahrheit (asha vahishta), der Andacht und Frömmigkeit (ârmaiti) und des Überflusses an irdischen Gütern (khshathra vairya), d. h. er gewährt alle diese Gaben dem Gerechten, der da aufrichtig ist in Gedanken, Worten und Thaten. Als Beherrscher des ganzen Weltalls belohnt er nicht nur die Guten, sondern er ist zu gleicher Zeit ein Bestrafer der Bösen. Alles Geschaffene, Gutes oder Böses, Glück oder Unglück, ist sein Werk. Ein besonderer böser Geist von gleicher Macht wie Ahura Mazda, aber diesem immer feindlich gegenüberstehend, ist den ältesten Bestandteilen des Avesta fremd, wenn man auch aus einigen der späteren Schriften, wie dem Vendîdâd, das Vorhandensein eines solchen Glaubens bei den Zoroastriern erschließen kann.«

Übereinstimmungen dieser Art sind gewiss überraschend, für den vergleichenden Religionsforscher beweisen sie aber nur die Universalität der Wahrheit; sie zwingen durchaus nicht zur Annahme eines gemeinsamen historischen Ursprungs oder eines Borgens auf der einen oder der anderen Seite. Wir sollten uns in der That freuen, dass in Bezug auf diese Grundwahrheiten die sogenannten heidnischen Religionen der jüdischen und der christlichen Religion völlig gleichstehen.

Aber gesetzt, wir fänden denselben Namen, denselben

Eigennamen der Gottheit, etwa Jehovah im Avesta, oder Ahura Mazda im Alten Testament, was würden wir dann sagen? Wir würden sofort eine Entlehnung auf der einen oder der anderen Seite zugeben müssen. Nun finden wir allerdings nicht den Namen Ahura Mazda im Alten Testament, aber wir finden etwas nicht minder Überraschendes. Sie erinnern sich wohl, wie wir uns freuten, als wir mitten unter vielen unvollkommenen und mehr oder minder anthropomorphischen Namen, welche der Gottheit im Alten Testament gegeben werden, plötzlich auf jenen überaus erhabenen Namen Jehovahs stießen: 'Ich werde sein, der ich sein werde'. Dies schien so verschieden von den gewöhnlichen Begriffen der Gottheit bei den alten Juden. Was würden wir nun sagen, wenn wir genau dieselbe höchst abstrakte Benennung der Gottheit im Avesta träfen? Und doch gibt es auch im Avesta unter den zwanzig heiligen Namen Gottes den Namen 'Ahmi ya*t* ahmi', 'Ich bin, der ich bin'. Sollen wir auch in diesem Zusammentreffen die alte Lehre lesen, dass Gott sich Allen offenbart hat, die ihn suchen, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten, oder ist das Zusammentreffen ein so genaues, dass wir eine thatsächliche Entlehnung zuzugeben haben? Und wenn so, auf welcher Seite dürfte die Entlehnung stattgefunden haben? Im Avesta begegnet uns dieser Name in den Yashts. Im Alten Testament kommt er Exodus III, 13 vor. Chronologisch geht also der hebräische Text dem avestischen voraus. Im Exodus lesen wir:

»Mose sprach zu Gott: Siehe, wenn ich zu den Kindern Israel komme und spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt; und sie mir sagen werden: Wie heißet sein Name? Was soll ich ihnen sagen? Gott sprach zu Mose: *Ich werde sein, der ich sein werde.* Und sprach: Also sollst du zu den Kindern Israel sagen: Ich werds sein, der hat mich zu euch gesandt.«

Wie ich von den besten Autoritäten erfahre, wird diese Stelle jetzt einstimmig der Elohistischen Partie des A. T. zugerechnet. Dillmann, Driver, Kuenen, Wellhausen, Cornill,

Kittel u. a. stimmen Alle in diesem Punkt überein. Aber sieht es nicht wie ein fremder Gedanke aus? Was wir als Antwort auf die Frage des Moses erwarten, ist in Wirklichkeit das, was Vers 15 folgt: »Und Gott sprach (weiter) zu Mose: Also sollst du zu den Kindern Israel sagen: Der Herr, eurer Väter Gott, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt: das ist mein Name ewiglich. . . .« Das ist es, was wir erwarten, denn es war thatsächlich im Namen Jehovahs, des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, dass Moses das Volk aus Ägypten führte; auch ist keine Spur davon da, dass Moses einem göttlichen Befehle gehorcht und sich auf 'Ich werde sein, der ich sein werde' berufen habe als den Gott, der ihn gesandt. Ja, es findet sich nie wieder irgend eine Anspielung auf einen solchen Namen im Alten Testament, nicht einmal wo wir mit vollem Recht erwarten würden, demselben zu begegnen.

Wenn wir Vers 14 als eine spätere Hinzufügung auffassen — und der Rev. J. Estlin Carpenter teilt mir mit, dass dies in der Elohistischen Erzählung ganz gut möglich ist —, so wird Alles klar und natürlich, und wir können daher kaum daran zweifeln, dass diese Hinzufügung von einer auswärtigen, und höchst wahrscheinlich einer Zoroastrischen Quelle stammt. Im Zend mochte der Zusammenhang zwischen *Ahura*, dem lebendigen Gotte, und dem Verbum *ah*. 'sein', gefühlt worden sein. Auch im Sanskrit konnte der Zusammenhang zwischen *asura* und *as*, 'sein', kaum der Beachtung entgangen sein, namentlich da es auch das Wort *as-u*, 'Atem', gab. Nun ist es gewiss sehr sonderbar, dass auch im Hebräischen *ehyeh* auf dieselbe Wurzel wie *Jehovah* hinzuweisen scheint, aber selbst wenn diese Etymologie historisch haltbar wäre, so scheint sie doch den Juden nicht aufgefallen zu sein, außer in dieser Stelle.

Doch sehen wir uns nun unsere Autoritäten im Zend genauer an. Die fragliche Stelle kommt im Ormazd Yasht vor, und die Yashts waren, wie wir sahen, einige der spätesten

Erzeugnisse der avestischen Litteratur, in manchen Fällen so spät als das vierte Jahrhundert v. Chr. Der Verfasser der Elohistischen Partie also, der nach der gewöhnlichen Annahme nicht später als 750 v. Chr. anzusetzen ist, konnte nicht von diesem Yasht entlehnt haben. Wohl aber könnte der Interpolator die Stelle entlehnt haben. Außerdem dürfen wir nicht vergessen, dass dieser Ormazd Yasht einfach eine Aufzählung der Namen Ahura's ist. Die zwanzig Namen Ahuras sind gegeben, um ihre Wirksamkeit zum Schutze gegen alle Gefahren darzuthun. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass diese Namen als heilige Namen anerkannt wurden, und dass sie lange vor der Zeit ihrer Zusammenstellung existiert hatten. Ich lasse hier die Übersetzung der einleitenden Paragraphen nach den *S. B. E.*, Bd. XXIII, p. 23 folgen:

Zarathushtra fragte Ahura Mazda: »O Ahura Mazda, höchst wohlthätiger Geist, Schöpfer der körperlichen Welt, du Heiliger, welches heilige Wort ist am stärksten? Welches ist am siegreichsten? Welches ist am glorreichsten? Welches ist am wirksamsten? Welches trifft die Feinde am tödlichsten? Welches heilt am besten? Welches zerstört am besten die Bosheit der Daêvas und Menschen? Welches lässt die körperliche Welt am besten zur Erfüllung ihrer Wünsche gelangen? Welches befreit die körperliche Welt am besten von den Sorgen des Herzens?« Ahura Mazda antwortete: »Unser Name, o Spitama Zarathushtra, welches die Ameshaspentas sind, das ist der stärkste Teil des heiligen Wortes, das ist am siegreichsten, das ist am glorreichsten« u. s. w.

Dann sagte Zarathushtra: »Offenbare mir jenen von deinen Namen, o Ahura Mazda, welcher am größten ist, am besten, am schönsten, am wirksamsten u. s. w.«

Ahura Mazda antwortete ihm: »Mein Name ist 'Der, an den Fragen gestellt werden', o heiliger Zarathushtra!«

Nun finden wir sonderbarer Weise, dass Haug dieselbe Stelle frei, aber nicht genau, folgendermaßen übersetzt: »Der erste Name ist Ahmi, 'ich bin'.«

Der Text lautet: Frakhshtya nâma ahmi, und dies bedeutet: »'Ein zu Fragender' mit Namen bin ich.« 'Fragen' ist der anerkannte Ausdruck für das Fragen um offenbarte Wahrheit, so dass spento frasna, die heilige Frage mit Einschluss der Antwort, bei den Parsen schließlich fast dasselbe bedeutete wie 'Offenbarung'. Haug scheint dieses Wort übersehen zu haben, und seine Übersetzung ist daher fälschlicher Weise angeführt worden, um darzuthun, dass '*Ich bin*' ein Name Ahura Mazda's sei.

Wenn wir aber zu dem zwanzigsten Namen kommen, so finden wir, dass Haugs Übersetzung genauer ist als die Darmesteters. Der Text lautet: vîsãstemô ahmi ya*t* ahmi Mazdau nâma. Dies bedeutet: »Der zwanzigste, ich bin, was ich bin, Mazda mit Namen.« Hier übersetzt Darmesteter: »Mein zwanzigster Name ist Mazda (der Allwissende),« Haug genauer: »Der zwanzigste (Name ist) 'Ich bin, der ich bin, Mazda'.«[1])

Hier also, in diesem zwanzigsten Namen Ahura Mazda's, 'Ich bin, der ich bin', haben wir wahrscheinlich die Quelle des Verses im Exodus III, 14 zu suchen, wir müssten denn geneigt sein, ein ganz außerordentliches Zusammentreffen anzunehmen, und zwar unter Umständen, wo eine gegenseitige Beeinflussung, ja thatsächliche Entlehnung, nichts weniger als schwer war, und wo der Charakter der Stelle im Exodus deutliche Anzeichen zu enthalten scheint, auf welcher Seite die Entlehnung stattgefunden haben muss.

So hoffe ich denn klar gemacht zu haben, worin der wahre Wert der heiligen Bücher des Ostens für die ver-

1) Eine andere Übersetzung der Worte vîsãstemô ahmi ya*t* ahmi Mazdau nâma ist von West vorgeschlagen worden. Ahmi im Zend, schreibt er, ist nicht nur dasselbe, wie Sk. asmi, 'ich bin', sondern es wird auch als Lokativ des Personalpronomens der ersten Person, dem Sk. mayi entsprechend, gebraucht. Es ist demnach möglich zu übersetzen: »Der zwanzigste Name für mich ist, dass ich Mazda bin;« die meisten Gelehrten werden jedoch vorziehen, die beiden ahmi's für dasselbe zu halten und zu übersetzen: »Der zwanzigste ist 'Ich bin, was ich bin, Mazda' mit Namen.«

gleichende Religionswissenschaft besteht. Wir müssen unumwunden zugestehen, dass viele litterarische Dokumente, in denen wir Spuren des frühesten Wachstums einer Religion zu finden hätten hoffen können, uns auf immer verloren sind. Ich habe Ihnen zu zeigen gesucht, wie namentlich bei der Zoroastrischen Religion unser Verlust sehr groß gewesen ist, und die vor kurzem erfolgte Veröffentlichung des Dînka*rd* durch E. W. West (*S. B. E.*, Bd. XXXVII) hat es uns erst recht zum vollen Bewusstsein gebracht, wie viel höchst wertvolle Belehrung uns auf immer verloren ist. Wir lesen zum Beispiel (Buch IX, Kap. 31, 13), dass es im Varstmânsar Nask ein Kapitel gegeben habe über »das Entstehen der geistigen Schöpfung, als den ersten Gedanken des Aûha*r*ma*zd*; und betreffs der Geschöpfe Aûha*r*ma*zd*s, erst die geistige Errungenschaft, und dann die materielle Gestaltung und das Mischen von Geist und Materie [das Emporkommen der Geschöpfe vermittelst dessen, dadurch dass seine Weisheit und die Gerechtigkeit Vohûmans in den Geschöpfen wohnt], und dass alle guten Geschöpfe vermittelst dessen zur Reinheit und Freudigkeit angestachelt werden. Auch dies, dass ein völliges Verständnis der Dinge dadurch entsteht, dass Vohûman in eines Menschen Vernunft (vârôm) sein Heim aufgeschlagen hat.«

Die eingehende Behandlung dieser Fragen im Avesta sehen zu können, würde für alle Forscher auf dem Gebiete der Religionsgeschichte von dem größten Werte gewesen sein, ob sie nun einen unmittelbaren Einfluss des persischen Denkens auf jüdisches und christliches Denken zugeben, oder ob sie die Zoroastrische Idee von einer geistigen Schöpfung, auf welche eine materielle folgte, einfach als eine lehrreiche Parallele zu dem Philonischen Begriff des Logos und seiner Verwirklichung in der materiellen Welt als *σάρξ*, und Vohûman bloß als eine Parallele zu dem heiligen Geist ansehen. Es ist aber jetzt keine Hoffnung mehr vorhanden, dass wir je wiederfinden werden, was schon so lange Zeit verloren gewesen ist. Wir müssen also zugeben, dass trotz aller heiligen Bücher des

Ostens unsere Kenntnis alter Religionen stets sehr unvollkommen bleiben wird, und dass wir oft gezwungen sind, uns auf Schriften zu verlassen, deren Datum als Schriften, im Vergleich zu der Zeit, die sie zu schildern vorgeben, sehr spät ist. Es folgt daraus nicht, dass nicht Überreste alter Zeit in modernen Büchern verborgen sein können, aber so viel folgt daraus, dass diese modernen Bücher mit großer Vorsicht gebraucht werden müssen, auch dass deren Übersetzung nicht wörtlich genug sein kann. Es herrscht eine gefährliche Tendenz unter den Orientalisten, nämlich eine fast unbewusste Neigung, gewisse Stellen im Veda, im Zend Avesta oder im buddhistischen Kanon in biblische, vom Alten oder Neuen Testament hergenommene Sprache zu übersetzen. In manchen Beziehungen mag ja dies nützlich sein, da es uns die Bedeutung solcher Stellen näher bringt. Aber es liegt auch eine Gefahr darin, denn solche Übersetzungen geben leicht zu der Meinung Anlass, dass die Ähnlichkeit größer sei, als sie es in Wirklichkeit ist, so groß in der That, dass sie nur durch wirkliche Entlehnung erklärt werden könnte. Wir thun recht daran, zu versuchen, orientalisches Denken und Sprechen unserem eigenen Denken und Sprechen so nahe als möglich zu bringen, aber wir müssen uns auch davor in Acht nehmen, dass wir nicht die feinen Züge, welche jedem von beiden eigen sind, verwischen, sollte auch die Übersetzung in unsere eigene Sprache darum zuweilen fremdartig und unidiomatisch klingen.

Dritte Vorlesung.

Die historische Verwandtschaft alter Religionen und Philosophien.

Wie man alte Religionen und alte Philosophien vergleichen soll.

Wir sahen bei dem Avesta, wie unumgänglich nötig es ist, dass wir uns von dem Verhältnis, in welchem die Religionen und Philosophien der alten Welt zu einander stehen, einen klaren Begriff machen, ehe wir es unternehmen, sie zu vergleichen.

In früheren Zeiten, als man von den entfernteren Verwandtschaftsgraden, durch welche die historischen Nationen der Welt verbunden sind, wenig wusste, war die Versuchung groß, so oft irgend eine Ähnlichkeit zwischen den Glaubensmeinungen verschiedener Nationen hervorgehoben wurde, anzunehmen, die eine habe von der anderen entlehnt. Die Griechen redeten sich, wie wir sahen, thatsächlich ein, dass sie die Namen einiger ihrer Götter von Ägypten entlehnt hätten, weil sie eine gewisse Ähnlichkeit zwischen ihren eigenen Gottheiten und denen jenes alten Landes entdeckten. Wir wissen aber jetzt, dass eine derartige Meinung ganz und gar unbegründet war. Christliche Theologen, von den Tagen des Clemens von Alexandria bis auf unsere eigene Zeit, waren überzeugt, dass jede auffällige Übereinstimmung zwischen der Bibel und den heiligen Büchern anderer Religionen nur Einen Grund haben könne, nämlich Entlehnung seitens der Heiden; andererseits fehlte es nicht an griechischen Philosophen,

welche christliche Lehrer beschuldigten, ihre besten Lehren von Plato und Aristoteles hergenommen zu haben.

Gemeinsames Menschentum.

Wir müssen daher zu allererst versuchen, uns über diesen Punkt klar zu werden. Wir können, glaube ich, vier verschiedene Arten von Verwandtschaft unterscheiden. Die entfernteste Verwandtschaft ist die, welche einfach auf unserem gemeinsamen Menschentum beruht. *Homines sumus, nihil humani a nobis alienum putamus.* Vieles von dem, was in den Gegenden des Nordpols möglich ist, ist es auch in den Gegenden des Südpols; und es kann nichts Interessanteres geben, als wenn es uns gelingt, Übereinstimmungen zu entdecken zwischen Glaubensmeinungen, abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen bei Völkern, die voneinander ganz getrennt sind und nichts miteinander gemein haben, als ihr gemeinsames Menschentum. Solche Glaubensmeinungen, abergläubische Vorstellungen und Gebräuche haben eine besondere Wichtigkeit in den Augen des Psychologen, weil sie, wenn wir nicht das Kapitel des Zufalls gar zu weit ausdehnen wollen, kaum des Anspruches beraubt werden können, als in der menschlichen Natur begründet zu gelten und in diesem Falle, wenn nicht wahr, so doch immerhin, menschlich gesprochen, berechtigt zu sein. Es ist wahr, man hat es sehr schwer gefunden, irgend einen Glauben oder irgend eine Sitte als ganz allgemein zu beweisen. Die Sprache allerdings und in Einem Sinne auch gewisse grammatische Prozesse, der Begriff der Zahl und die Annahme gewisser Zahlwörter können als allgemein bezeichnet werden; der Glaube an Götter oder übernatürliche Mächte ist fast allgemein, so auch ein Schamgefühl in geschlechtlichen Dingen, und eine mehr oder minder genaue Beobachtung der Veränderungen des Mondes und der Jahreszeiten.

Einen Punkt aber sollten wir als Anthropologen nie außer Acht lassen. Wir gewinnen nichts oder sehr wenig

dadurch, dass wir einfach ähnliche Formen des Aberglaubens oder ähnliche Gebräuche bei verschiedenen und weit entfernten Völkern sammeln. Dabei kommt nicht viel mehr heraus, als wenn wir als vergleichende Sprachforscher entdecken, dass 'verliebt' im Französischen *amoureux* und im Mandschu in Nord-China *amourou* heißt. Das ist seltsam, aber nichts mehr. Oder, wenn wir Gebräuche vergleichen, so ist bekanntlich eine sehr sonderbare Sitte, die sogenannte *Couvade*, bei verschiedenen Völkern sowohl in alten wie in modernen Zeiten entdeckt worden. Sie besteht, wie Sie wissen, darin, dass der Vater zu Bett gebracht wird, wenn die Mutter einem Kinde das Leben geschenkt hat. Aber außer der allgemeinen Ähnlichkeit der Sitte, die ja gewiss sehr außergewöhnlich ist, hätten die örtlichen Verschiedenheiten derselben viel sorgfältiger studiert werden sollen, als es bisher geschehen ist. In manchen Fällen scheint der Gatte höchst rücksichtsvoll gepflegt und bedient zu werden, in anderen Fällen wird er einfach zur Ruhe ermahnt und davon abgehalten, im Hause Lärm zu machen. In anderen Ländern hinwiederum tritt ein ganz neues Element dazu. Der arme Vater erfährt eine höchst feindselige Behandlung — er wird von den weiblichen Mitgliedern seines Haushalts thatsächlich gepeitscht und als ein großer Verbrecher behandelt. Solange wir nicht das wirkliche Motiv jener sonderbaren Abarten derselben Sitte entdecken können, ist die bloße Thatsache, dass man sie in vielen Gegenden angetroffen hat, nicht mehr als seltsam. Sie hat nicht mehr wissenschaftlichen Wert, als die Übereinstimmung zwischen dem französischen *amoureux* und dem Mandschu *amourou.* Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen, die bloße Thatsache, dass das Sanskrit *Haritas* Buchstabe für Buchstabe dasselbe Wort ist, wie das griechische *Charites*, lehrt uns nichts. Erst wenn wir im stande sind zu zeigen, warum die *Haritas* in Indien und die *Charites* in Griechenland denselben Namen erhielten, gewinnen diese äußerlichen Ähnlichkeiten einen wahrhaft wissenschaftlichen Wert. Zu behaupten, dass etwas Ähnliches wie die Couvade

bis ganz vor kurzem in Spanien und auch in China existierte, erklärt nichts, oder erklärt *ignotum per ignotius*. Erst wenn wir das gemeinsame Motiv eines in unserem gemeinsamen Menschentum begründeten Brauches oder Aberglaubens entdecken können, dürfen wir für diese Studien den Titel Anthropologie beanspruchen, dürfen wir von einer wirklichen Wissenschaft vom Menschen sprechen.[1]

Gemeinsame Sprache.

Die zweite Art von Verwandtschaft ist die einer gemeinsamen Sprache. Die meisten Leute würden denken, dass Gemeinsamkeit des Blutes ein stärkeres Band sei, als Gemeinsamkeit der Sprache. Allein Niemand hat je definiert, was man unter 'Blut' versteht; gewöhnlich wird es als bloße Metapher gebraucht; und es bleibt in den meisten Fällen die Schwierigkeit, oder ich sollte vielmehr sagen: die Unmöglichkeit, entweder die Reinheit oder die Mischung des Blutes in den ältesten Perioden des Daseins des Menschen auf Erden zu beweisen. Schließlich, wenn wir mit Glaubensmeinungen und Sitten zu thun haben, ist es ja doch der Verstand, der den Ausschlag gibt, und nicht das Blut. Nun ist aber die äußere oder materielle Form des Verstandes die Sprache, und wenn wir mit Völkern zu thun haben, welche zu derselben Sprachenfamilie, sei es der semitischen, der arischen, oder der polynesischen, gehören, so sollten wir stets auf Ähnlichkeiten in ihren Sitten, in ihren Religionen, ja auch in ihren philosophischen Ausdrücken gefasst sein.

Gemeinsame Geschichte.

Drittens gibt es, was ich eine wirkliche historische Verwandtschaft nennen möchte, wie wenn Völker, ob sie nun verwandte oder nicht-verwandte Sprachen reden, eine Zeit lang

1 Über die Couvade siehe *Academy* 1892, Nr. 1059, 1072, 1075.

zusammen gelebt haben, ehe sie politisch voneinander getrennt wurden. Die Einwohner von Island zum Beispiel sprechen nicht nur einen mit den skandinavischen Sprachen enge zusammenhängenden Dialekt, sondern sie verlebten thatsächlich die frühesten Perioden ihrer Geschichte unter derselben politischen Herrschaft wie die Völker Norwegens. Gemeinsame Sitten also, die wir in Island und Norwegen finden, lassen eine historische Erklärung zu. Dasselbe gilt für amerikanische Sitten der Gegenwart, wenn wir sie mit älteren englischen oder irischen Sitten vergleichen.

Gemeinsame Nachbarschaft.

Verschieden von diesen drei Arten der Verwandtschaft ist die der bloßen Nachbarschaft, welche zur Entlehnung gewisser fertig vorliegender Dinge auf der einen oder der anderen Seite führen mag, — eine ganz andere Art der Verwandtschaft, als die Gemeinsamkeit eines von denselben Ahnen ererbten Gutes. Wir wissen, wie viel die Finnen zum Beispiel von ihren skandinavischen Nachbarn in Bezug auf Sitten, Legenden, Religion und Sprache entlehnt haben. Es kommt nicht selten vor, dass zwei, wenn nicht drei von diesen Arten der Verwandtschaft zu gleicher Zeit vorhanden sind. So, wenn wir die semitischen und arischen Religionen in Betracht ziehen, kann irgend eine Übereinstimmung zwischen denselben von dem gemeinsamen Menschentum dieser Völker allein herrühren, außer in Fällen, wo wir in späterer Zeit eine historische Berührung zwischen einem arischen und einem semitischen Volke nachweisen können. Niemand kann daran zweifeln, dass die Phönizier die Lehrmeister, oder mindestens die Schreibemeister der Griechen gewesen; auch dass in mehreren Teilen der Welt Griechen und Phönizier durch Handelsverkehr in nahe Beziehungen gebracht worden seien. Wir können daher durch bloße Entlehnung das Vorhandensein von semitischen Namen wie Melikertes in der griechischen Mythologie erklären; desgleichen das Aufpfropfen semitischer Ideen auf

griechische Gottheiten, wie bei Aphrodite oder Herakles. Kein griechischer Gelehrter jedoch würde annehmen, dass die Griechen ihren ursprünglichen Begriff und Namen von Aphrodite oder Herakles thatsächlich aus semitischen Quellen entlehnt hätten, wenn auch die Aufpfropfung semitischer Ideen auf einen griechischen Stamm in gewissen Fällen zu einer vollständigen Überleitung semitischen Denkens in griechische Formen geführt haben mag. Im allgemeinen genügen die Form eines Namens und die Lautgesetze, welche den allgemeinen Charakter semitischer und arischer Wörter bestimmen, um uns in den Stand zu setzen, zu entscheiden, wer bei diesen Austauschen der Entlehner und wer der Borger gewesen; doch gibt es manche Fälle, wo wir vorläufig im Unklaren sind.

Obgleich man noch keine befriedigende arische Etymologie von 'Aphrodite' gefunden hat, würde doch Niemand einen semitischen Ursprung für ein solches Wort behaupten wollen, so wenig als man eine griechische Etymologie für '*Melikertes*' verlangen würde. Es ist bedauerlich, wenn man sieht, wie die alte Idee, griechische mythologische Namen geradeswegs vom Hebräischen, nicht einmal vom Phönizischen, abzuleiten, von einer so geachteten Zeitschrift wie den *Jahrbüchern für klassische Philologie* wieder aufgefrischt und begünstigt wird. In dem Bande für 1892, pp. 177 fg., ist ein Artikel veröffentlicht, in welchem Dr. Heinrich Lewy *Elysion* von 'Elîshâ', einem der vier Söhne des Javan (Genesis X, 4) ableitet, der ein Repräsentant Siziliens und Unteritaliens sein soll.[1] Gesetzt dem wäre so, sollen wir

---

1) Die *Sirenen* sollen nach Dr. Lewy ihren Namen von Shîrchên, 'Gesang der Gunst', erhalten haben; *Eileithyia* von chîlîth, 'Geburtswehen'; *Upis* in *Artemis Upis* von chôphîth, 'Göttin von chôph, dem Gestade'; *Ôlên* vom hebräischen *chôlêm*, 'Seher'; *Bellerophon* von 'El râphôn, 'El der Heilung'; *Sarpedon* von Zarpâdôn, 'Fels der Rettung'; *Europe* von 'Arûbhâ, 'die Verdunkelte'; *Minos* von Mône, 'Der Bestimmende, Anordnende'; *Rhadamanthys* von Rôdê'emeth, 'der in Wahrhaftigkeit herrschende'; *Adrasteia* von Dôresheth, 'der Genugthuung fordernde, Rache

glauben, dass nicht nur die Griechen, sondern auch andere arische und nichtarische Völker ihren Glauben an den Westen als die Wohnstätte der Seligen, an Hesperien und die *Μακάρων νῆσοι* von den Juden ableiteten? Ich will nicht behaupten, dass wir eine befriedigende Etymologie von Elysion im Griechischen haben; Alles, was ich behaupte, ist, dass Nichts da ist, was auf ausländischen Ursprung hindeuten würde. *Elysion* scheint mit dem griechischen ἠλυθ in ἤλυθον, προσήλυτος, und mit dem Sk. ruh, 'sich erheben', 'sich bewegen' zusammenzuhängen. Im Sk. haben wir sowohl â-ruh, 'aufsteigen', als auch ava-ruh, 'herabsteigen'. Wir finden thatsächlich Rv. I, 52, 9 róha*n*am divá*h*, 'Aufstieg' oder 'Gipfel des Himmels', und Rv. I, 105, 11 mádhye âródhane divá*h*, wo wir, wenn wir rudh für ruh nehmen könnten, eine starke Analogie zu einem Elysion als einer himmlischen Wohnstätte haben würden; während avaródhanam divá*h*, Rv. IX, 113, 8 ein anderer Ausdruck für die Wohnstätte der Seligen ist. Das griechische ἠλύσιον würde für ἠλύθ-τιον stehen.[1])

Wir sahen in unserer letzten Vorlesung, dass alle Übereinstimmungen, die es zwischen der alten Philosophie der Griechen und der der Brahmanen etwa geben mag, durch das gemeinsame Menschentum allein erklärt werden sollten. In manchen Fällen können wir uns vielleicht auf die ursprüngliche Gemeinsamkeit der Sprache zwischen Brahmanen und Griechen berufen, denn die Sprache bildet eine Art schiefer Ebene, welche die allgemeine Richtung oder Neigung jedes auf ihr errichteten intellektuellen Gebäudes bestimmt. Von

---

nehmende'; *Endymion* von 'En dimjôn, 'Nicht-Vernichtung'; *Kronos* von Gârôn, 'Schlund'; *Orion* von Orări'ôn, 'der Schwinger der Kraft', oder, wie man uns jetzt sagt, von dem Accadischen Ur-ana, 'Himmelslicht' (*Athenaeum*, Juni 25, 1892, p. 816); *Niobe* von Nî-'ijjôbhâ, 'die Klage der (von den Göttern) Angefeindeten'; *Apollon*, Etruskisch *Aplun*, von Ablu, 'Sohn'. Was würde man zu solchen Ableitungen sagen, wenn sie vom Sanskrit und nicht vom Hebräischen wären?

1) Siehe Fick in *K. Z.*, XIX, Anm.

Mitteilung jedoch oder Gedankenaustausch in historischen Zeiten scheint hier, so viel wir zu sehen vermögen, gar keine Rede sein zu können.

Verhältnis zwischen den Religionen Indiens und Persiens.

Wenn wir hingegen die alten religiösen und philosophischen Ideen Indiens mit denen Persiens vergleichen, so müssen wir nicht nur das zugeben, was man eine tiefer gelegene Gemeinsamkeit der Sprache nennen könnte, sondern auch eine historische Gemeinsamkeit zwischen den Ahnen der Inder und Perser, welche noch lange fortdauerte, nachdem die anderen arischen Völker sich endgültig voneinander getrennt hatten. Die bloße Thatsache, dass gewisse Kunstausdrücke, wie zum Beispiel zaotar, der Titel des obersten Priesters, das vedische hotar, oder âtharvan, Feuerpriester, das Sanskrit âtharvan, oder haoma, der Name einer für Opferzwecke gebrauchten Pflanze, sowohl im Veda, als auch im Avesta vorkommen, während in keiner der anderen arischen Sprachen auch nur eine Spur von denselben zu finden ist, — diese Thatsache allein genügt, zu zeigen, dass die Vedagläubigen und die Avestagläubigen bis in eine späte Zeit herein eine gesellschaftliche Vereinigung bildeten, wo ein umständliches Opferceremoniell völlig ausgearbeitet worden war. Für spätere Entlehnungen zwischen den Beiden, außer in ganz modernen Zeiten, gibt es gar keine Zeugnisse.

Eine Vergleichung der altindischen und der altpersischen Religion muss daher von ganz anderer Art sein, als eine Vergleichung der frühesten religiösen und philosophischen Ideen in Indien und in Griechenland. In beiden Fällen haben wir die gemeinsame tief gelegene sprachliche Schicht; während aber der griechische und der indische Gedankenstrom vollständig getrennt wurden, ehe man noch irgend einen Versuch gemacht hatte, bestimmte halbphilosophische, halbreligiöse Begriffe zu bilden, flossen der indische und der persische Gedankenstrom noch weiter in demselben Bette fort, lange nachdem der

Punkt erreicht war, wo der griechische Strom sich von ihnen getrennt hatte.

Da sich dies so verhält, so folgt, dass etwaige Übereinstimmungen, die man zwischen den späteren Phasen religiösen oder philosophischen Denkens der Griechen und Inder entdecken mag, nicht durch irgend welche historische Berührung erklärt werden sollten, während Übereinstimmungen zwischen indischem und persischem — sei es religiösem oder philosophischem — Denken eine derartige Erklärung gestatten.

Unabhängiger Charakter der indischen Philosophie.

Von Einem Gesichtspunkte aus betrachtet, mag dies bedauerlich scheinen. Aber es verleiht dem Studium der indischen Philosophie — im Vergleich mit der Philosophie Griechenlands — einen neuen Reiz, weil wir in derselben wirklich das finden können, was man wohl ein gänzlich unabhängiges Unternehmen des menschlichen Geistes nennen darf.

Die Entdeckung einer reichen philosophischen Litteratur in Indien hat noch lange nicht die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, die sie verdient. Die meisten unserer Philosophen können nicht über die Idee hinwegkommen, dass es nur Einen Weg gebe, sich mit Philosophie zu beschäftigen, nämlich den, welcher in Griechenland eingeschlagen und nachher von den meisten Philosophen Europas angenommen wurde. Fast unsere ganze philosophische Terminologie ist uns aus Griechenland zugekommen; ohne aber gegen die Vortrefflichkeit derselben ein Wort sagen zu wollen, sollten wir doch nicht jede andere Philosophie, die nicht mit unseren eigenen Formeln im Einklang steht, als ernster Aufmerksamkeit unwert betrachten.

Ich will es daher versuchen, diese indische Philosophie, und namentlich die Vedânta-Philosophie unserem eigenen philosophischen Interessenkreise so nahe zu bringen, als ich es vermag. Ich werde zu zeigen suchen, dass sie dieselben

Probleme behandelt, welche die Gedanken griechischer Philosophen beschäftigt haben, ja, welche unsere eigenen Gedanken beschäftigen, wenn sie dieselben auch in einer Weise behandelt, die uns auf den ersten Blick sonderbar oder gar abstoßend vorkommen mag. Gerade dieses Sonderbare hat jedoch einen eigenen Reiz, denn Alles, was wir von Philosophie besitzen, ob es nun aus Griechenland, Italien oder Deutschland, oder jetzt aus Amerika und den entferntesten Kolonien kommt, ist unmittelbar oder mittelbar von den Strahlen jener großen Leuchten, welche im fünften Jahrhundert v. Chr. in Griechenland erstanden, berührt worden. In Indien allein war, soweit wir wissen, die Philosophie niemals durch irgend welche äußere Einflüsse berührt worden. Sie entsprang dort spontan, wie in Griechenland, und wenn wir vor den Denkern Griechenlands wie vor einem Wunder dastehen, weil wir in keinem anderen Teile der Welt etwas ihnen Ähnliches finden, so erfüllt es uns mit demselben Erstaunen, wenn wir auf vollständige Systeme der Philosophie im Süden des Himâlaya-Gebirges stoßen, in einem Lande, wo Jahrhunderte lang, bis es von Völkern unterjocht wurde, die den Einwohnern Indiens zwar an physischer Kraft und militärischer Organisation, doch keineswegs an intellektueller Kraft oder Originalität überlegen waren, Religion und Philosophie den einzigen alles und jedes Interesse in Anspruch nehmenden Gegenstand des Nachdenkens bildeten. Wenn wir uns unsere Vorstellung von den alten arischen Ansiedlern in Indien nach dem bilden, was sie uns in ihrer Litteratur hinterlassen haben, so dürfen wir freilich nie vergessen, dass fast Alles, was wir haben, aus Einer Quelle stammt, oder durch Einen Kanal hindurchgegangen ist, insofern es auf die Brahmanen zurückgeht. Es ist daher allerdings einige Gefahr vorhanden, dass wir uns von diesen indischen Âryas ein allzu lichtes, zu ideales Bild malen, als wären sie ein Volk gewesen, das aus lauter frommen Verehrern der Götter und aus lauter Philosophen bestand, die nur darauf bedacht waren, die großen Probleme dieses Lebens und der hinter oder unter

demselben verborgenen Wirklichkeiten zu lösen. Es muss auch in ihrem Leben Schattenseiten gegeben haben, und selbst ihre eigene heilige Litteratur lässt uns zuweilen einen Blick in dieselben thun. Doch diese dunkleren Seiten des Menschenlebens können wir überall studieren; was wir aber nirgends als eben in Indien studieren können, ist der allüberwiegende Einfluss, den Religion und Philosophie auf den menschlichen Geist ausüben können. Soweit wir die Dinge beurteilen können, sah in Indien eine große Klasse von Leuten, nicht nur die Priesterklasse, sondern auch der Adel, nicht nur Männer, sondern auch Frauen, ihr Leben auf Erden nie als etwas Reales an. Das Reale für sie war das Unsichtbare, das künftige Leben. Was das Thema ihrer Unterredungen, was den Gegenstand ihres Nachdenkens bildete, das war das Reale, welches, wie sie dachten, allein dieser unrealen, phänomenalen Welt eine Art Realität verleihe. Von wem immer man annahm, dass ein neuer Strahl der Wahrheit auf ihn gefallen sei, der wurde von Jung und Alt aufgesucht, von Fürsten und Königen geehrt, ja der wurde als hoch über Königen und Prinzen stehend angesehen. Das ist die Seite des Lebens im alten Indien, die studiert zu werden verdient, weil es nichts Ähnliches in der ganzen Welt, nicht einmal in Griechenland oder in Palästina, gegeben hat.

Die indische Lebensanschauung.

Unsere Vorstellung vom Erdenleben ist immer die eines Kampfes ums Dasein, eines Kampfes um Macht und Herrschaft, um Reichtum und Genuss gewesen. Dies sind die Ideen, welche die Geschichte aller Völker, deren Geschichte uns bekannt ist, beherrschen. Auch unsere eigenen Sympathien sind fast gänzlich auf dieser Seite. Ist aber der Mensch bloß zu dem Einen Zweck auf diese Erde gesetzt worden? Können wir uns nicht einen anderen Zweck denken, namentlich unter Bedingungen, wie sie Jahrhunderte lang in Indien und sonst nirgends existierten? In Indien gab es nur wenige

Lebensbedürfnisse, und diejenigen, die es gab, wurden von einer gütigen Natur ohne viele Anstrengung seitens des Menschen herbeigeschafft. Die Kleidung, spärlich wie sie war, war leicht besorgt. Das Leben im Freien oder in den Schatten des Waldes war angenehmer als das Leben in Hütten oder Palästen. An die Gefahr feindlicher Einfälle dachte man nie auch nur im Traume vor den Zeiten des Darius und Alexander, und auch dann nur auf Einer Seite, im Norden, während das Meer mit mehr als einem Silberstreifen die weithin sich erstreckenden Ufer des Landes ringsum beschützte. Warum sollten die alten Einwohner Indiens nicht ihr Los hingenommen haben, wie es war? War es gar so unnatürlich, dass sie, die mit einem außergewöhnlichen Verstande begabt waren, dieses Leben nicht als einen Kampfplatz für Gladiatorenkämpfe, nicht als einen Markt zum Betrügen und Feilschen ansahen, sondern als eine Ruhestätte, einen bloßen Wartesaal an einer Station auf der Reise, die sie vom Bekannten zum Unbekannten führte, und doch gerade aus diesem Grunde ihre höchste Neugierde erregte zu wissen, woher sie kämen und wohin sie gingen. Ich weiß recht gut, dass es nie eine ganze Nation von Philosophen oder metaphysischen Träumern geben kann. Die Freuden des Lebens und sinnliche Genüsse werden wohl in Indien wie anderswo den Geist der Massen abgestumpft und sie veranlasst haben, sich mit einem rein tierischen Dasein zu begnügen, ohne von jenen Kämpfen des Neides und Hasses frei zu sein, welche die Menschen mit den wilden Tieren gemein haben. Doch das ideale Leben, welches wir in der alten Litteratur Indiens abgespiegelt finden, muss doch zum mindesten von den Wenigen geführt worden sein, und wir dürfen nie vergessen, dass es überall in der Geschichte die Wenigen und nicht die Massen sind, welche einem Volke ihren Charakter aufdrücken und ein Recht haben, es als ein Ganzes zu vertreten. Was wissen wir von Griechenland zur Zeit der jonischen und eleatischen Philosophen, außer den Äußerungen der sieben Weisen? Was wissen wir von den Juden zur Zeit des Moses und der Propheten, außer

den Überlieferungen, die in dem Gesetz und in den Propheten erhalten sind? Die Propheten sind es, die Dichter, die Gesetzgeber und Lehrer, so klein auch ihre Zahl sein mag, welche im Namen des Volkes sprechen und welche allein hervorragen als Vertreter der hinter ihnen stehenden kunterbunten Menge, ihre Gedanken auszusprechen und ihren Gefühlen Ausdruck zu geben.

Ich gestehe, mir hat es immer eines der traurigsten Kapitel in der Geschichte der Welt geschienen, wenn wir sehen, wie die frühesten Einwohner Indiens, welche von der übrigen Welt, von den mächtigen Reichen Ägypten und Babylon, von deren Kriegen und Eroberungen nichts wussten, die von der Welt draußen nichts wollten und in ihrem eigenen irdischen Paradies glücklich und zufrieden waren, geschützt, wie es schien, von den Bergwällen im Norden, und von den eifersüchtigen Wogen des indischen Ozeans auf allen Seiten bewacht, — wenn wir sehen, wie diese glücklichen Menschen auf einmal von fremden Kriegern, sei es Persern, Griechen oder Macedoniern, oder in späterer Zeit von Skythen, Mohammedanern, Mongolen und Christen mit Einfällen geplagt und unterjocht werden, um keiner anderen Schuld willen, als dass sie es versäumt hatten, sich in der Kunst des Mordens ihrer Nebenmenschen auszubilden. Sie selbst hatten keine Eroberungsgelüste, sie wünschten nichts, als dass man sie unbehelligt lasse und ihnen gestatte, ihre Lebensanschauung auszuarbeiten, die beschaulich und heiter, aber freilich in Einem Punkte mangelhaft war, nämlich in der Kunst der Selbstverteidigung und der Zerstörung. Sie hatten keine Ahnung, dass ein Sturm über sie hereinbrechen könne, und als plötzlich die schwarzen Wolken über die nördlichen und westlichen Pässe dahergezogen kamen, da blieb ihnen keine Zuflucht, sie wurden von der überlegenen brutalen Gewalt einfach niedergerissen. Sie erinnern uns an Archimedes, der den grausamen Eindringling anflehte, nicht seine philosophischen Zirkel zu stören, — allein es gab keine Rettung für sie. Jenes Ideal des Menschenlebens, das sie sich ausgemalt hatten, und das sie bis zu einem

gewissen Grade verwirklicht zu haben schienen, ehe sie von den 'uncivilisierten Barbaren' entdeckt und gestört wurden, musste preisgegeben werden. Es sollte nicht sein, die ganze Welt sollte eine kämpfende und feilschende Welt sein, und selbst die Lösung der höchsten Probleme der Religion und Philosophie sollte in Zukunft nicht durch Milde und Vernunft, sondern durch die stärksten Bataillone entschieden werden. Wir müssen alle diese Lehre verstehen lernen, aber es ist eine traurige Lehre selbst für den abgehärteten Geschichtsforscher.

Doch man wird vielleicht sagen: Was sollen uns denn diese Träumer? Wir müssen zu Griechen und Römern in die Schule gehen, um Lebensweisheit zu lernen. Sie sind unser Licht und unsere Führer. Das Blut, das in unseren Adern fließt, ist das Blut kräftiger Sachsen und Normannen, nicht das der träumerischen Gymnosophisten Indiens.

Ganz richtig; und doch sind diese träumerischen Gymnosophisten uns nicht ganz und gar fremd. Was für Blut es auch immer sein mag, das durch unsere Adern fließt, das Blut, das durch unsere Gedanken fließt, ich meine unsere Sprache, ist dasselbe wie das der Âryas Indiens, und diese Sprache hat mehr mit uns selbst zu schaffen, als das Blut, das unseren Körper nährt und uns eine Zeit lang am Leben erhält.

Die Sprache, der gemeinsame Hintergrund der Philosophie.

Versuchen wir daher, ehe wir daran gehen, die Philosophie der Inder mit unserer eigenen oder mit der der Griechen und Römer zu vergleichen, uns zu allererst darüber ganz klar zu werden, ob es etwa eine gemeinsame Grundlage für Beide gebe, oder, zweitens, ob wir zuzugeben haben werden, dass in späterer Zeit eine historische Berührung zwischen den Philosophen des Ostens und denen des Westens stattgefunden. Ich glaube, man fängt doch endlich an zu verstehen, wie sehr wir in allen unseren Gedanken von

unserer Sprache abhängen, ja wie sehr unsere Sprache uns in allen unseren Gedanken und später in den Thaten, welche auf unsere Gedanken folgen, behilflich und natürlich auch hinderlich ist. Doch müssen wir uns in acht nehmen und zwischen zwei Dingen unterscheiden: — dem gemeinsamen Vorrat von Wörtern und Gedanken, welchen die arischen Völker miteinander gemein hatten, ehe sie sich trennten, und den Systemen des Denkens, welche sie in späteren Zeiten jedes auf seinem eigenen Boden ausarbeiteten. Das gemeinsame geistige Erbe der arischen Völker ist sehr beträchtlich, — viel größer, als man früher einmal annahm. Es sind genug Wörter übrig, welche, da sie im Griechischen und im Sanskrit dieselben sind, existiert haben müssen, bevor die arische Familie sich in zwei Zweige zerteilte, von denen der eine nach Westen und Norden, der andere nach Süden und Osten zog. Mit Hilfe dieser Wörter ist es möglich, den genauen Grad der Civilisation, wie man es wohl nennen darf, zu bestimmen, der erreicht worden war, ehe die große arische Völkertrennung stattfand, Jahrtausende vor dem Anfang irgend einer Geschichte. Wir wissen, dass der einzige wirkliche historische Hintergrund für die Religion, die Mythologie und das Recht der Griechen und Römer in den Bruchstücken entdeckt worden ist, die uns von dem gemeinsamen Wortvorrat der arischen Völker übrig geblieben sind.

Gemeinsame arische Religion und Mythologie.

Von griechischer Religion, Mythologie, ja selbst von griechischen Rechtsbräuchen zu handeln, ohne deren arische Antecedentien in Betracht zu ziehen, wäre nicht anders, als wollte man vom Italienischen handeln, ohne eine Kenntnis des Lateinischen. Dies ist jetzt schon eine sehr alte Wahrheit, obgleich es, glaube ich, immer noch ein paar klassische Philosophen gibt, die über die Idee, dass der griechische Zeus mit dem vedischen Dyaus irgend etwas zu thun haben könne, ganz entsetzt sind. Sie wissen, es gibt gewisse Leute,

die gelegentlich eine Flugschrift veröffentlichen, um zu zeigen, dass die Erde denn doch nicht rund sei, und die sogar Preise ausschreiben und die Astronomen herausfordern, zu beweisen, *dass* sie rund sei. So ist es auch in der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft. Es gibt noch immer einige Troglodyten, welche sagen, Zeus könne von *ζῆν*, 'leben', abgeleitet sein, Varu*n*a zeige keine Ähnlichkeit mit Ouranos, deva, 'glänzend' und 'Gott', könne nicht das lateinische *deus* sein, *S*arvara sei nicht *Kerberos*, und Sara*n*yu könne nicht *Erinnys* sein. Für sie ist die griechische Mythologie einem Lotus gleich, der ohne Stengel, ohne Wurzeln auf dem Wasser schwimmt. Ich bin alt genug, mich der Zeit zu erinnern, wo die Welt zum ersten Mal durch die Entdeckung in Staunen versetzt wurde, dass die dunklen Einwohner Indiens vor mehr als dreitausend Jahren ihre Götter mit denselben Namen benannt haben, mit denen die Römer und die romanischen Völker Gott benannten und ihn noch bis zum heutigen Tage benennen. Die Welt ist aber in jüngster Zeit noch mehr in Staunen versetzt worden durch den Wiederausbruch jenes alten klassischen Vorurteils, welches die Annahme eines arischen Ursprungs griechischen Denkens und griechischer Sprache fast als eine Beleidigung der klassischen Philologie ansah. Eine der größten Entdeckungen unseres Jahrhunderts, eine Entdeckung, bei der Männer wie Humboldt, Bopp, Grimm und Kuhn ihre unverwelklichen Lorbeeren errangen, wurde noch einmal behandelt, wie Schulmeister die Fehler von Schuljungen behandeln würden, und zwar von Leuten, die mit den Anfangsgründen des Sanskrit, ja mit den allerersten Anfangsgründen der Sprachvergleichung unbekannt sind. Eine der größten Entdeckungen unseres Zeitalters nenne ich sie, denn sie hat auf eines der dunkelsten Kapitel in der Geschichte der Welt Licht geworfen, sie hat uns einige der verblüffendsten Rätsel in dem Wachstum des menschlichen Geistes verstehen gelehrt, und sie hat historische Thatsachen an die Stelle gesetzt, wo wir früher, was die Geschichte der arischen Völker vor

ihrem Erscheinen auf der historischen Bühne Asiens und Europas anbelangt, nichts als Mutmaßungen hatten.

Es würde mir nicht einfallen, zu behaupten, dass nicht manche Fehler gemacht worden sind in der Zusammensetzung des Bildes der arischen Civilisation vor der Völkertrennung, oder in der Identifikation der Namen gewisser griechischer und vedischer Götter; aber solche Fehler sind leicht verbessert worden, sobald sie entdeckt wurden. Außerdem wissen wir, dass das, was man für Fehler hielt, oft gar keine Fehler waren. Eines der stärksten Argumente gegen die Vergleichung griechischer und vedischer Gottheiten ist immer das gewesen, dass die Griechen zu Homers Zeit zum Beispiel keine Erinnerung daran hatten, dass *Zeus* ursprünglich ein Name des lichten Himmels, oder *Erinnys* ein Name der Dämmerung gewesen sei. Nichts ist so leicht, als zu widerlegen, was Niemand je zu beweisen wünschte. Kein Franzose ist sich dessen bewusst, dass der Name *épicier* irgend etwas mit *species* und am Ende mit Plato's Ideen zu thun hat; und doch wissen wir, dass eine ununterbrochene historische Kette die beiden Namen verbindet. Mythologische Studien werden nie eine sichere wissenschaftliche Basis erhalten, solange sie nicht auf derselben gemeinsamen arischen Grundlage aufgebaut werden, auf der alle sprachwissenschaftlichen Studien zugestandener Maßen ruhen. Es ist jetzt Mode, die Ähnlichkeiten zwischen der Religion, der Mythologie und dem Folklore der arischen Völker nicht durch ihren gemeinsamen Ursprung, sondern durch unser gemeinsames Menschentum, nicht durch historische Zeugnisse, sondern durch psychologische Spekulation zu erklären. Es ist vollkommen richtig, dass sich Sagen, Märchen, Gebräuche und Sprichwörter bei den Südsee-Insulanern und den Einwohnern der Nordpolgegenden finden, welche eine auffallende Ähnlichkeit mit denen der arischen Völker besitzen. Viele dergleichen waren längst von Anthropologen wie Bastholm, Klemm, Waitz und in neuerer Zeit von Bastian, Tylor und Anderen gesammelt worden. Ich bin selbst einer der ersten Arbeiter auf diesem interessanten

Felde der psychologischen Mythologie gewesen. Aber die Frage ist: Was für Schlüsse sind wir aus solchen Übereinstimmungen zu ziehen berechtigt? Vor Allem wissen wir aus trauriger Erfahrung, als wie trügerisch sich solche scheinbare Ähnlichkeiten oft herausgestellt haben, aus dem einfachen Grunde, weil diejenigen, welche sie sammelten, deren wahre Bedeutung missverstanden. Zweitens dürfen wir nie die alte Regel vergessen, dass es, wenn zwei Leute dasselbe sagen oder thun, nicht immer dasselbe ist. Doch angenommen, die Ähnlichkeit sei vollständig und sei genügend erwiesen, so haben wir nur das Recht zu sagen, dass der Mensch, wenn er denselben Einflüssen ausgesetzt ist, zuweilen in derselben Weise reagieren wird. Wir haben noch kein Recht, von allgemeinen psychologischen Instinkten, von angeborenen Ideen und dergleichen zu sprechen. Die psychologische Mythologie ist ein Feld, das einer viel sorgfältigeren Bearbeitung bedarf, als demselben bisher zu teil geworden. Bisher haben sich ihre Materialien zumeist als unzuverlässig, und ihre Schlüsse infolgedessen als phantastisch und unhaltbar erwiesen.

Wir bewegen uns in einer gänzlich verschiedenen Atmosphäre, wenn wir die Sagen, Märchen, Gebräuche und Sprichwörter von Völkern untersuchen, welche verwandte Sprachen reden. Wir haben hier einen historischen Hintergrund, wir stehen auf einer festen historischen Grundlage.

Charites = Haritas.

Ich will Ihnen Ein Beispiel geben. Vor vielen Jahren schlug ich die mythologische Gleichung Haritas = *Charites* vor. Alle möglichen Einwände sind dagegen erhoben worden, nicht Einer, den ich nicht selbst erwogen hatte, ehe ich die Gleichung vorschlug, nicht Einer, der auch nur einen Augenblick meine Überzeugung erschüttern konnte. Wenn also das Sanskrit Haritas Konsonant für Konsonant und Vokal für Vokal dasselbe Wort ist, wie das griechische *Charites*

oder die Grazien. haben wir nicht das Recht zu sagen. dass diese zwei Wörter denselben historischen Anfang gehabt haben müssen, und dass, soweit auch die besondere Bedeutung der griechischen Grazien sich von der besonderen Bedeutung der Haritas im Sanskrit entfernt haben mag, diese zwei sich voneinander entfernenden Linien von einem gemeinsamen Mittelpunkt ausgegangen sein müssen? Wie Sie wissen, sind im Sanskrit die Haritas die glänzenden Pferde der Sonne, während im Griechischen die Charites die reizenden Begleiterinnen der Aphrodite sind. Der gemeinsame Ausgangspunkt dieser zwei mythologischen Begriffe musste entdeckt werden und ist in der Thatsache entdeckt worden, dass im Veda die Haritas ursprünglich die glänzenden Strahlen der aufgehenden Sonne bedeuteten. Diese wurden in der Sprache der vedischen Dichter zu den Pferden des Sonnengottes. während sie in der griechischen Mythologie als schöne Jungfrauen im Gefolge der aufgehenden Sonne — sei es in ihrem männlichen oder in ihrem weiblichen Charakter — aufgefasst wurden. Wenn wir demnach die vedischen Haritas mit den griechischen Charites vergleichen, so meinen wir damit nichts Anderes. als dass sie beide dieselben Antecedentien haben. Wenn aber die griechische Charis zur Gattin des Schmiedes Hephaistos wird. so gibt es hier keinen Berührungspunkt mehr zwischen griechischem und indischem Denken. Diese Sage ist auf dem Boden Griechenlands entsprungen, und diejenigen, welche sie bildeten, hatten keine auch noch so unbestimmte Erinnerung an die vedischen Haritas, die Pferde des vedischen Sonnengottes.

Das spätere Wachstum der Philosophie.

Was nun die älteste Philosophie der Griechen anbelangt. so würde es Niemand einfallen. zu sagen, dass sie. so wie wir sie kennen. vor der arischen Völkertrennung entwickelt worden sei. Wenn ich sage, 'Niemand', so ist dies vielleicht etwas zu viel gesagt. denn wie können wir uns vor gelegent-

lichen Ausbrüchen von Hallucination bewahren, und was für eine Zwangsjacke gibt es, die es verhindern könnte, dass der erste Beste, der eine Feder zu handhaben vermag, eine Schrift blindlings drucken lasse? Nur ist es nicht billig, dass man für ein paar räudige Schafe eine ganze Schule verantwortlich macht. Die griechische Philosophie und die indische Philosophie sind Erzeugnisse des einheimischen Bodens von Griechenland und von Indien beziehungsweise, und anzunehmen, dass Ähnlichkeiten, wie sie zwischen der Vedânta-Philosophie und der der Eleatischen Philosophen, zwischen dem Glauben an Seelenwanderung in den Upanishaden und demselben Glauben in den Schulen der Pythagoräer entdeckt worden sind, einer Entlehnung oder gemeinsamen arischen Rückerinnerungen zuzuschreiben seien, heißt nichts Anderes, als zwei gänzlich verschiedene Sphären historischer Forschung vermengen.

Hilfe, welche die Sprache der Philosophie leistet.

Höchstens das können wir sagen, dass es eine beide Philosophien durchdringende arische Atmosphäre gibt, die von jeder semitischen Atmosphäre des Denkens unterschieden ist, dass es gewisse, von der arischen Sprache eingegrabene, tiefe Fugen des Denkens gibt, in denen sich die Gedanken sowohl der indischen als auch der griechischen Philosophen notwendigerweise bewegen mussten. Ich will nur ein paar Beispiele erwähnen. Sie wissen, welch eine wichtige Rolle bei allen philosophischen Schlussfolgerungen die Kopula spielt. Es gibt Sprachen, welche keine Kopula haben, während in den arischen Sprachen, ehe sie sich trennten, die Kopula fertig vorlag, das Sanskrit asti, das griechische *ἐστι*, das lateinische *est*, das germanische *ist*. Auch das Relativpronomen ist eine außerordentliche Hilfe für eine enge Gedankenverkettung; desgleichen der Artikel, sowohl der bestimmte, als der unbestimmte. Das Relativpronomen war ausgearbeitet worden, ehe die Arier sich trennten, der be-

stimmte Artikel war wenigstens in rudimentärer Gestalt vorhanden. Wir können uns kaum irgend eine philosophische Behandlung eines Gegenstandes denken ohne die Hilfe von Indikativ und Konjunktiv, ohne die Verwendung von Präpositionen mit ihren anfangs lokalen und temporalen, gar bald aber auch kausalen und modalen Bedeutungen, ohne Participien und Infinitive, ohne Komparative und Superlative. Denken Sie nur, welche Schwierigkeiten die Römer fanden und wir selbst im Englischen[1]) finden, ein Participium wie *τὸ ὄν* oder gar das griechische *οὐσία* wiederzugeben. Im Sanskrit gibt es keine solche Schwierigkeit. Es drückt *τὸ ὄν* durch s a t und *οὐσία* durch s a t - t v a aus. Dies Alles bildet den gemeinsamen Besitz des Griechischen, des Sanskrit und der anderen arischen Sprachen. Es gibt viele andere wesentliche Bestandteile der Sprache, die wir als selbstverständlich hinnehmen, die aber, wenn wir genauer zusehen, nur das Ergebnis einer langen geistigen Ausarbeitung gewesen sein konnten. Hierher gehört zum Beispiel die Bildung abstrakter Hauptwörter. Ohne abstrakte Hauptwörter würde die Philosophie schwerlich den Namen Philosophie verdienen, und wir sind berechtigt zu sagen, dass die Suffixe, durch welche abstrakte Hauptwörter gebildet werden, da sie im Griechischen und im Sanskrit dieselben sind, vor der arischen Völkertrennung existiert haben müssen. Dasselbe gilt für die Eigenschaftswörter, die gleichfalls allgemeine und abstrakte Begriffe genannt werden können; auch sie werden in vielen Fällen im Griechischen und im Sanskrit durch dieselben Suffixe gebildet. Auch der Genitiv war ursprünglich ein allgemeiner und abstrakter Begriff und wurde *γενική* genannt, weil er das genus ausdrückte, zu welchem gewisse Dinge gehörten. Ein Vogel des Wassers war dasselbe wie ein Wasservogel; 'des Wassers' bezeichnet hier die Klasse, zu der gewisse Vögel gehören. Es gibt Sprachen, die in allen

1) Im Deutschen haben wir, dem Griechischen nachgebildet, die Ausdrücke 'das Seiende', 'das Sein', 'das Wesen', die im Englischen sehr schwer auseinanderzuhalten sind. *Anm. des Übersetzers.*

oder vielen von diesen Punkten, auch in Bezug auf Infinitive und Participien, mangelhaft sind, und diese Mängel haben sich deutlich als Fesseln für den Fortschritt des philosophischen Denkens erwiesen, während arische Philosophen durch ihre gemeinsame Sprache mit Flügeln für den kühnsten Flug der Spekulation ausgestattet waren. Es gibt sogar gewisse Wörter, welche das Ergebnis philosophischen Denkens sind, und welche offenbar existiert haben müssen, ehe die griechische Sprache sich vom Sanskrit trennte. Solche gemeinsame arische Wörter sind zum Beispiel man, denken (*μέμονα*, memini), manas, Geist (*μένος*), zum Unterschiede von *corpus* (Zend *Kehrp*), Körper; nâman, Name; vâ*k*, Rede; veda, ich weiß, *οἶδα*; *s*raddadhau, ich glaube, *credidi*; m*ri*tyu, Tod; am*ri*ta, unsterblich.

Dies Alles ist wahr, und es berechtigt uns, von einer Art gemeinsamer arischer Atmosphäre zu sprechen, welche die Philosophie der Griechen und Inder durchdringt, — einer gemeinsamen, wenngleich versunkenen Schicht des Denkens, aus der allein die Materialien, sei es Stein oder Thon, zu holen waren, mit denen die späteren Tempel der Religion und die Paläste der Philosophie erbaut werden konnten. Alles das sollte nicht vergessen, aber es sollte auch nicht übertrieben werden.

Unabhängiger Charakter der indischen Philosophie.

Die eigentliche indische Philosophie, selbst in jener embryonischen Form, in der wir sie in den Upanishaden finden, steht völlig für sich allein. Wir können für sie keine historische Verwandtschaft mit der ältesten griechischen Philosophie geltend machen. Die beiden sind so unabhängig voneinander, wie die griechische Charis, nachdem sie die Gattin des Hephaistos geworden, von den roten Pferden der vedischen Morgenröte.

Und gerade darin, gerade in dieser Unabhängigkeit, in diesem autochthonischen Charakter, liegt meiner Ansicht nach

der eigentliche Reiz der indischen Philosophie. Sie entstand, als der indische Geist keine Erinnerung mehr, nicht einmal mehr eine unbewusste Ahnung von seiner ursprünglichen Verwandtschaft mit dem griechischen Geiste hatte. Die gemeinsame arische Periode war dem Gedächtnis derer, die Sanskrit und Griechisch sprachen, längst entschwunden, als Thales erklärte, dass das Wasser der Anfang aller Dinge sei; und wenn wir in den Upanishaden Stellen finden wie 'Am Anfange war dies alles Wasser', so dürfen wir nicht denken, dass hier irgend eine historische Entlehnung stattgefunden, wir haben nicht einmal das Recht, uns auf prähistorische arische Erinnerungen zu berufen. Alles, was wir zu sagen berechtigt sind, ist dies, dass der menschliche Geist, sei es in Indien oder in Griechenland, spontan zu ähnlichen Schlussfolgerungen gelangte, wenn er sich den alten Weltproblemen gegenüber sah. Je weiter sich der Horizont unserer Untersuchungen erstreckt, desto mehr werden wir genötigt zuzugeben, dass das, was an Einem Orte wirklich, an einem andern möglich war.

War die griechische Philosophie aus dem Orient entlehnt?

Indem ich diese Anschauung vertrete, weiß ich, dass ich mich im Widerspruch befinde zu Männern von bedeutender Autorität, welche der Ansicht sind, dass die alten griechischen Philosophen ihre Weisheit von dem Orient geborgt hätten, dass sie im Orient gereist, und dass es immer, wenn wir irgend eine Ähnlichkeit zwischen altgriechischer und orientalischer Philosophie finden, die Griechen gewesen seien, von denen man annehmen müsse, dass sie entlehnt hätten, sei es aus Ägypten oder aus Babylon, oder selbst aus Indien. Diese Frage, ob es möglich sei, dass die Philosophen Ägyptens, Persiens, Babylons und Indiens irgend einen Einfluss auf die älteste griechische Philosophie ausgeübt, erfordert eine sorgfältigere Betrachtung, ehe wir weiter gehen. Sie ist von Zeller in seinem großen Werke '*Die Philosophie der*

Griechen' sehr eingehend besprochen worden. Ich stimme ganz mit seinen Schlussfolgerungen überein, und ich werde versuchen, Ihnen so kurz als möglich die Resultate, zu denen er gelangt ist, vorzuführen. Er zeigt, dass die Griechen seit den ältesten Zeiten geneigt waren zuzugeben, dass in gewissen Punkten ihre eigenen Philosophen von der orientalischen Philosophie beeinflusst worden seien. Doch gaben sie dies nur hinsichtlich besonderer Lehren zu. Dass die ganze griechische Philosophie aus dem Orient stamme, wurde erst später behauptet, namentlich von den Priestern Ägyptens nach ihrem ersten Verkehr mit Griechenland, und von den Juden Alexandriens, nachdem sie angefangen hatten, sich eifrig mit dem Studium der griechischen Philosophie zu beschäftigen. Es ist übrigens sonderbar genug, dass selbst Herodot sich von den ägyptischen Priestern vollständig überreden ließ, zwar nicht, dass die griechische Philosophie von den Ufern des Nils entlehnt sei, aber doch dass gewisse Götter und Kulte wie der des Dionysos, sowie auch gewisse Religionslehren, wie die der Seelenwanderung, thatsächlich aus Ägypten nach Griechenland eingeführt worden seien. Er ging so weit zu behaupten, dass die Pelasger ursprünglich bloß Götter im Allgemeinen verehrt, dass sie aber deren Namen mit wenigen Ausnahmen aus Ägypten erhalten hätten. Die ägyptischen Priester scheinen Herodot und andere griechische Reisende gar nicht viel anders behandelt zu haben, als indische Priester Wilford und Jacolliot behandelten, indem sie ihnen versicherten, dass Alles, wonach sie fragten, sei es in der griechischen Mythologie oder im Alten Testament, in ihren eigenen heiligen Büchern enthalten sei. Wenn jedoch das Studium der ägyptischen Altertümer irgend etwas bewiesen hat, so ist es das, dass die Namen der griechischen Götter nicht aus Ägypten entlehnt waren. Krantor — nach einem Citate bei Proclus (im Tim. 24 B) — war vielleicht der Erste, der behauptete, dass die berühmte von Plato erzählte Mythe von den Athenern und den Atlantiden in Inschriften enthalten sei, die sich noch in Ägypten fänden. In späteren Zeiten (400 n.

Chr.) berief sich Diodorus Siculus in reichlichem Maße auf angeblich im Besitze ägyptischer Priester befindliche Bücher, um zu beweisen, dass Orpheus, Musaeus, Homer, Lykurg, Solon und Andere in Ägypten studiert hätten; ja, er fügt hinzu, dass Reliquien von Pythagoras, Plato, Eudoxus und Demokritus daselbst gezeigt würden, um deren ehemaligen Aufenthalt an den Ufern des Nils zu bezeugen. Pythagoras soll sich seine Kenntnis der Geometrie und Mathematik, sowie seinen Glauben an Seelenwanderung in Ägypten angeeignet haben; so auch Demokritos seine Astronomie, Lykurg, Solon und Plato ihre Kenntnis der Gesetze. Was zuerst von ägyptischen Priestern aus nationaler Eitelkeit behauptet worden war, wurde nachher, als man den Orient allgemein für die Wiege aller Weisheit hielt, von den Griechen selbst gerne wiederholt. Die Neuplatoniker namentlich waren überzeugt, dass alle Weisheit ihre erste Heimstätte im Orient habe. Die Juden Alexandriens folgten bereitwillig ihrem Beispiel, indem sie zu beweisen suchten, dass von der griechischen Religion und Philosophie Vieles aus ihren heiligen Schriften entlehnt sei. Clemens spricht von Plato als dem Philosophen der Hebräer oder dem von den Hebräern herstammenden Philosophen (*ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος*, Strom. I, 274 B).

Zeller hat gezeigt, wie wenig historischer Wert diesen Behauptungen beigemessen werden kann. Er hätte zugleich darauf verweisen können, dass die mehr kritisch angelegten Griechen selbst in Bezug auf diese Orientreisen ihrer ersten Philosophen und Gesetzgeber sehr zweifelhaft waren. So sagt Plutarch in seinem Leben des Lykurg, *es heiße*, dass Lykurg nicht nur nach Kreta und Kleinasien gereist sei, wo er zum ersten Mal mit den Gedichten Homers bekannt geworden, sondern dass er auch nach Ägypten gegangen sei. Doch hier scheint Plutarch selbst skeptisch zu werden, denn er fügt hinzu, dass die Ägypter selbst und einige griechische Schriftsteller dies behaupten; was hingegen seine Reisen nach Afrika, Spanien und Indien anbelangt, so beruhen diese, fügt

er hinzu, auf der Autorität nur *Eines* Schriftstellers, des Aristokrates, des Sohnes von Hipparchus.

Andererseits scheint eine Art Zeugnis dafür vorhanden zu sein, dass ein indischer Philosoph einmal Athen besucht und einigen persönlichen Verkehr mit Sokrates gehabt habe. Dass Perser nach Griechenland kamen, und dass ihre heilige Litteratur in Griechenland bekannt war, können wir aus der Thatsache entnehmen, dass der Name Zoroasters als eines Lehrers dem Plato und dem Aristoteles ganz gut bekannt war, und dass im dritten Jahrhundert v. Chr. Hermippus eine Analyse der Bücher Zoroasters gemacht hatte. Dies beruht auf der Autorität des Plinius (*Die Wissenschaft der Sprache*, Bd. I, p. 264). Da Nordindien unter persischer Herrschaft stand, ist es nicht unmöglich, dass nicht allein Perser, sondern auch Inder nach Griechenland kamen und dort die Bekanntschaft griechischer Philosophen machten. Es gibt jedenfalls Eine Stelle, welche mehr Beachtung verdient, als ihr bisher zu teil geworden. Eusebius (*Prep. ev.*, XI, 3) citiert ein Werk über Platonische Philosophie von Aristokles, der in demselben auf die Autorität des Aristoxenos, eines Schülers des Aristoteles, hin erklärt, ein indischer Philosoph sei nach Athen gekommen und habe eine Unterredung mit Sokrates gehabt. Es ist daran gar nichts, was unseren Verdacht erregen könnte; und was die Angabe des Aristoxenos noch plausibler erscheinen lässt, ist die Bemerkung selbst, welche der indische Philosoph zu Sokrates gemacht haben soll. Als nämlich Sokrates ihm gesagt hatte, dass seine Philosophie in Nachforschungen über das Leben des Menschen bestehe, soll der indische Philosoph lächelnd versetzt haben, Niemand könne das Menschliche verstehen, der nicht zuerst das Göttliche verstehe. Das ist nun eine so durch und durch indische Bemerkung, dass sie den Eindruck auf mich macht, sie könne möglicherweise echt sein.

Wenn man aber selbst diesen vereinzelten Fall zugibt, so habe ich keinen Zweifel, dass alle klassischen Philologen Zellers vernünftige Behandlung dieser Frage nach dem Ur-

sprung der griechischen Philosophie gutheißen werden. Die griechische Philosophie ist autochthonisch und bedarf keiner orientalischen Antecedentien. Die griechischen Philosophen selbst sagen nie, dass sie ihre Lehren aus dem Orient entlehnt haben. Dass Pythagoras nach Ägypten ging, mag wohl wahr sein, dass er sich dort mit den Lösungen gewisser geometrischer Probleme bekannt gemacht, mag auch wahr sein, aber dass er seine ganze Philosophie aus Ägypten entlehnt habe, ist einfach eine rhetorische Übertreibung des Isokrates. Die Reisen des Demokritus sind besser bezeugt, es gibt aber keine Zeugnisse dafür, dass er von seinen barbarischen Freunden in philosophische Lehren eingeweiht worden sei. Dass Plato in Ägypten reiste, braucht nicht angezweifelt zu werden, dass er aber nach Phönizien, Chaldäa und Persien gegangen sei, um Philosophie zu studieren, ist reine Mutmaßung. Was Plato von den Ägyptern hielt, hat er uns selbst in der 'Republik' (436) gesagt, wenn er bemerkt, dass das besondere Merkmal der Griechen Liebe zum Wissen, das der Phönizier und Ägypter Liebe zum Gelde sei. Wenn er von seinen ägyptischen Freunden kein Geld geborgt hat, so hat er jedenfalls keine Philosophie von ihnen geborgt.

Als man in den letzten Jahren begann, die alten Litteraturen von Ägypten, Babylon, Persien, Indien und China zu studieren, fehlte es nicht an Orientalisten, welche dachten, sie hätten manche von den Quellen der griechischen Philosophie in jedem von diesen Ländern entdeckt. Aber auch diese Periode ist vorübergegangen. Die Ansichten von Bohlen, Röth, Gladisch, Lorinser und Anderen werden von den besten Orientalisten nicht mehr geteilt. Sie geben alle das Vorhandensein überraschender Übereinstimmungen in Bezug auf gewisse Punkte und besondere Lehren zwischen morgenländischem und abendländischem Denken zu, aber sie leugnen die Notwendigkeit, irgend eine thatsächliche Entlehnung anzunehmen. Ansichten wie der des Thales, dass das Wasser der Ursprung aller Dinge sei, der des Heraklit, dass das Göttliche Alles durchdringe, der des Pythagoras und des Plato, dass die menschliche Seele

durch tierische Körper wandere, der des Aristoteles, dass es fünf Elemente gebe, der des Empedokles und der Orphiker, dass Fleischnahrung tadelhaft sei, — allen diesen Ansichten lässt sich leicht etwas Ähnliches in der orientalischen Philosophie an die Seite stellen; es würde aber viel stärkerer Argumente bedürfen, als bisher vorgebracht worden sind, um zu beweisen, dass jene Philosophen sie entlehnt, oder vielmehr dass sie sich dieselben unehrlicherweise angeeignet hätten.

Die indische Philosophie autochthonisch.

Vergessen wir also nicht, dass die Schlussfolgerung, zu der wir gekommen sind, uns in den Stand setzt, die indische Philosophie als einen völlig unabhängigen Zeugen zu behandeln. Anders verhielt es sich mit der indischen Religion und Mythologie. Wenn wir die indische Religion und Mythologie mit der Religion und Mythologie der Griechen und Römer, der Kelten und Teutonen verglichen, konnten wir noch deutlich bemerken, wie der gemeinsame arische Sauerteig in ihnen allen gohr. Ihre Rudimente sind dieselben, so verschieden auch ihre individuelle Entwickelung sein mag. Wenn wir aber daran gehen, die indische Philosophie mit den ältesten Philosophien anderer arischer Völker zu vergleichen, so steht die Sache ganz anders. M. Reville bemerkt in seinem gelehrten Werke über die amerikanischen Religionen, dass die Religionen von Mexiko und Peru uns wie die Religionen eines anderen Planeten anmuten, indem sie gar keinen Verdacht aufkommen lassen, dass das Denken der alten Welt je den geringsten Einfluss auf das der neuen Welt ausgeübt. Dasselbe gilt allerdings nicht für die Religion, wohl aber für die Philosophie Indiens. Abgesehen von dem Einfluss, welcher der gemeinsamen Sprache zuzuschreiben ist, und der nie ganz außer acht gelassen werden darf, können wir die älteste Philosophie Indiens wie einen gänzlich unabhängigen Zeugen, wie die Philosophie eines anderen Planeten behandeln; und wenn die indische und die griechische Philosophie

in Bezug auf gewisse Punkte zu denselben Resultaten gelangen, so können wir solche Übereinstimmungen begrüßen, wie die Astronomen die Übereinstimmungen zwischen den Forschungen Leverriers und Adams' begrüßten, die beide unabhängig voneinander in ihren Studierzimmern zu Paris und Cambridge arbeiteten. Wir können uns in der That auf das deutsche Sprichwort berufen:

Aus zweier Zeugen Mund
Wird alle Wahrheit kund,

und eine Wahrheit, in Bezug auf welche Bâdarâyana und Plato übereinstimmen, als nahezu bewiesen, nicht aber als auf einer oder der andern Seite geborgt, ansehen.

Vierte Vorlesung.

Das Verhältnis der psychologischen zur physischen und anthropologischen Religion.

Die wesentlichen Elemente der Religion.

Eine der größten Schwierigkeiten bei dem Studium der alten Religionen ist das gänzliche Fehlen jeder systematischen Anordnung in ihren heiligen Büchern. Vergeblich suchen wir nach irgend etwas wie Glaubensbekenntnissen, Glaubensartikeln oder einem wohldurchdachten Katechismus. Es bleibt daher uns selbst überlassen, das Chaos von Gedanken, das sie enthalten, in eine Art Ordnung zu bringen.

Dies ist auf verschiedene Weisen versucht worden.

Zuweilen sind die in ihnen enthaltenen Lehren in zwei Klassen angeordnet worden, als Dogmen, an die man zu glauben hat (Theologie), und als Lebensregeln, die zu befolgen sind (Ethik). Andere Gelehrte haben Alles, was sich auf äußeres Ceremoniell bezieht, gesammelt und von dem, was über die Götter geglaubt wurde, zu trennen gesucht. In den meisten Religionen würde es aber geradezu unmöglich sein, Ethik und Dogma zu trennen, während das Ceremoniell wenigstens in seinem Ursprung immer mehr die äußere Form st, in der sich religiöser Glaube offenbart. In jüngster Zeit hat man diesen äußeren oder auf das Opfer bezüglichen Elementen der Religion sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt, und es ist ein langer Streit darüber geführt worden, ob das Opfer der eigentliche Ursprung aller Religion sei, oder ob

jedes Opfer, wenn es nur gehörig verstanden wird, einen Glauben an Götter voraussetzt, denen die Opfer dargebracht wurden.

Die hauptsächlich von Gruppe vertretene Theorie, dass das Opfer zuerst komme und dann der Glaube an Götter, scheint mir gänzlich unhaltbar, wenn nicht ein Widerspruch in sich selbst. Eine Darbringung kann doch nur eine Darbringung an irgend Jemand sein, und selbst wenn dieser Jemand noch keinen eigenen Namen bekommen hat, so muss er doch unter einem allgemeinen Namen, wie 'himmlisch', 'unsterblich', 'göttlich', 'mächtig' u. dergl. begriffen worden sein.

Es ist zum Beispiel keine neue Entdeckung, dass viele der Hymnen des Rigveda das Vorhandensein eines hochentwickelten Ceremoniells voraussetzen, aber zu sagen, dass dies bei allen der Fall sei, oder dass kein Hymnus verfasst worden sei, außer als Hilfsmittel zum Opfer, verrät eine sonderbare Unkenntnis handgreiflicher Thatsachen. Selbst die zu Opferzwecken verfassten Hymnen setzen den Glauben an eine Anzahl von Göttern voraus, denen Opfer dargebracht werden. Wenn ein Hymnus beim Morgenopfer verwendet werden sollte, so verdankte schon dieses Morgenopfer selbst seinen Ursprung dem Glauben an einen in der aufgehenden Sonne sich offenbarenden Gott, oder an eine Göttin der Dämmerung. Das Opfer war übrigens so spontan wie ein Gebet oder ein Hymnus, ehe es traditionell, technisch und rein ceremoniell wurde. Über diesen Punkt kann es nur Eine Meinung geben, so lange wir uns mit Thatsachen und nicht mit Hirngespinnsten beschäftigen.

Meine eigene Einteilung.

In meinen Vorlesungen über natürliche Religion habe ich einer anderen Einteilung den Vorzug gegeben und habe für jeden der drei Teile, die ich als die wesentlichen Bestandteile aller Religionen ansehe, je einen Kursus bestimmt. Mein erster Kursus von Vorlesungen sollte bloß als Einleitung

dienen und hatte die Definition der *natürlichen Religion* in ihrem weitesten Sinne zum Gegenstand. Auch hielt ich es für nötig, ehe ich an den Gegenstand selbst herantrat, eine Schilderung der Urkunden zu geben, aus denen wir zuverlässige Auskunft über die natürliche Religion, wie sie sich uns in der historischen Entwickelung der hauptsächlichen Religionen der Welt darstellt, erhalten können.

Mein zweiter Kursus, der über *physische Religion* handelte, sollte zeigen, wie verschiedene Völker zu dem Glauben an etwas Unendliches hinter dem Endlichen, an etwas Unsichtbares hinter dem Sichtbaren, an viele ungesehene Agentien oder Naturgötter gelangt waren, bis sie zuletzt durch den natürlichen Wunsch nach Einheit den Glauben an Einen Gott über allen diesen Göttern erreichten. Wir sahen, wie das, was ich das Unendliche in der Natur nannte, oder das, was allem Endlichen und Phänomenalen in unserer kosmischen Erfahrung zu Grunde liegt, benannt, individualisiert und personifiziert wurde, bis es am Ende wiederum als über alle Namen erhaben aufgefasst ward.

Mein dritter Kursus, der über *anthropologische Religion* handelte, sollte zeigen, wie verschiedene Völker zu dem Glauben an eine Seele gelangten, wie sie deren mannigfaltige Kräfte benannten, und was sie über ihr Schicksal nach dem Tode dachten.

Während also mein zweiter Kursus eine Geschichte der Entdeckung des Unendlichen in der Natur sein sollte, sollte mein dritter Kursus die Entdeckung des Unendlichen im Menschen darthun.

Es bleibt mir nur noch übrig, in diesem meinem letzten Kursus von dem Verhältnis zwischen diesen beiden Arten des Unendlichen — wenn es in der That zwei Arten des Unendlichen geben kann — zu handeln oder Ihnen die Vorstellungen zu erklären, welche einige der hauptsächlichsten Völker der Welt sich über das Verhältnis zwischen der Seele und Gott gebildet. Es ist von Newman mit Recht bemerkt und aufs nachdrücklichste betont worden, dass weder der

Glaube an Gott für sich allein, noch der Glaube an die Seele für sich allein eine Religion ausmachen würde, und dass wirkliche Religion auf ein wahres Verständnis des *Verhältnisses* der Seele zu Gott und Gottes zur Seele gegründet sei. Was ich beweisen will, ist eben das, dass dies Alles wahr ist, und zwar nicht bloß als Postulat, sondern als historische Thatsache.

Auch unterliegt es keinem Zweifel, dass unser Begriff Gottes in hohem Maße von unserem Begriff der Seele abhängt, und es ist bemerkt worden, dass es besser gewesen wäre, wenn ich die anthropologische Religion vor der physischen behandelt hätte, denn ein Glaube an das Unendliche in der Natur, an unsichtbare Mächte hinter den großen Phänomenen der physischen Welt, und schließlich an eine Seele des Weltalls wäre unmöglich ohne einen vorherigen Glauben an das Unendliche im Menschen, an ein unsichtbares Agens hinter den Aktionen des Menschen, mit einem Wort, an eine Seele oder einen Geist. Dieselbe Idee hatte offenbar Meister Eckhart im Sinne, wenn er sagte: »Je näher ein Mensch in diesem Leben mit seiner Erkenntnis dem Wissen der Seele kommt, desto näher ist er der Erkenntnis Gottes.«[1])

Vom historischen Standpunkte jedoch scheinen es die in der objektiven Welt bemerkten großen Phänomene gewesen zu sein, welche zuerst im menschlichen Geiste die Idee von einem Jenseits, von etwas Unsichtbarem und doch Wirklichem, von etwas Unendlichem oder die Grenzen menschlicher Erfahrung Überschreitendem erweckt haben. Und wahrscheinlich in diesem Sinne bemerkte ein alter Rabbi: »Gott sieht und wird nicht gesehen; so sieht auch die Seele und wird nicht gesehen.«[2]) Die beiden Prozesse, welche zu dem Glauben an einen unsichtbaren Gott oder das Unendliche in seinem objektiven Charakter, und zu dem Glauben an

1) Als vil ein mensche in disem leben mit sînem bekenntnisse je naher kamt dem wisen der sêle, je naher er ist dem bekenntnisse gotes (ed. Pfeiffer, p. 617, Z. 32).

2) Bigg, *Bampton Lectures*, pp. 8; 10, n. 3.

eine unsichtbare Seele oder das Unendliche in seinem subjektiven Charakter führen, sind wirklich so enge verknüpft, dass es schwer zu sagen ist, welcher von beiden zuerst behandelt werden sollte, oder welcher von beiden in der historischen Entwickelung der Religion zuerst kam. Soviel jedoch ist ganz klar, dass die psychologische Religion sowohl die physische als die anthropologische Religion voraussetzt, und dass sowohl der Begriff Gottes als der Begriff der Seele ausgearbeitet werden mussten, ehe die Seele und Gott zu einander in Beziehung gebracht werden konnten. Ja Gott musste zuerst als seelenähnlich, und die Seele des Menschen als gottähnlich begriffen werden, denn nur das Ähnliche kann Ähnliches erkennen, nur das Ähnliche kann das Ähnliche lieben, nur das Ähnliche kann mit dem Ähnlichen vereint sein.

Die Bedeutung des Namens 'Psychologische Religion'.

Wenn ich den Namen 'Psychologische Religion' gebrauche, um darunter alle Versuche zusammenzufassen, die gemacht worden sind, das wahre Verhältnis zwischen der Seele und Gott zu entdecken, so geschieht dies, weil andere Namen wie *Theosophisch*, *Psychisch* oder *Mystisch*, so sehr missbraucht worden sind, dass sie gewiss eine falsche Vorstellung erwecken würden. '*Theosophisch*' erweckt die Vorstellung von ausschweifenden Spekulationen über die verborgene Natur Gottes; '*Psychisch*' erinnert uns an Verzückungen, Visionen und Geister; bei '*Mystisch*' denkt man an etwas Vages, Nebelhaftes und Geheimnisvolles, während dem Forscher, der sich mit der psychologischen Religion beschäftigt, das wahre Verhältnis der zwei Seelen, der menschlichen und der göttlichen Seele, so klar ist oder sein soll, wie ein streng logischer Syllogismus. Ich werde diese Namen nicht ganz vermeiden können, da die hervorragendsten Vertreter der Theosophie und mystischen Religion auf diese Namen stolz gewesen sind, und sie sind ganz zutreffend, wenn sie nur klar und deutlich definiert werden. Es ist freilich nichts leichter und darum

für gewisse Leute verlockender, als dasselbe Wort im schlimmen Sinne zu gebrauchen und so durch einen bloßen Namen Lehren zu verdammen, welche von den weisesten und besten der Menschen vertreten worden sind. Mit dieser Art von Kritik brauchen wir uns nicht aufzuhalten, und sie soll uns nicht hindern, den Namen 'Theosophie' für unsere Zwecke anzunehmen.

In den meisten Religionen der alten Welt ist das Verhältnis zwischen der Seele und Gott als eine Rückkehr der Seele zu Gott dargestellt worden. Eine Sehnsucht nach Gott, eine Art göttlichen Heimwehs findet in den meisten Religionen Ausdruck. Der Weg aber, der uns heim führen soll, und die Aufnahme, welche die Seele in des Vaters Haus erwarten darf, sie sind in verschiedenen Ländern und in verschiedenen Sprachen auf sehr verschiedene Arten und Weisen ausgedrückt worden.

I. Rückkehr der Seele zu Gott nach dem Tode.

Wir können die über diesen Gegenstand gehegten Ansichten und Hoffnungen in zwei Klassen einteilen. Nach der Ansicht mancher Religionslehrer ist eine Rückkehr der Seele zu Gott nur nach dem Tode möglich, und wir werden viele und viele Versuche sehen, viele und viele Brücken, die von Hoffnung und Glauben über den Abgrund geschlagen worden sind, der das Menschliche von dem Göttlichen zu trennen scheint. Die meisten dieser Brücken jedoch führen nur zu der Heimat oder zu dem Throne Gottes und lassen die Seele dort stehen, versunken im Anschauen und in der Anbetung einer nicht verwandten objektiven Gottheit. Alles ist noch mehr oder minder mythologisch. Die Gottheit sitzt auf einem goldenen Throne, und die Seelen sind zwar ihrer materiellen Körper entkleidet, aber doch noch gleich den Schatten ihrer irdischen Körper, sie nahen sich den Stufen des Thrones, bleiben aber immer in gewisser Entfernung von dessen göttlichem Insassen.

II. Kenntnis von der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen.

Nach der Ansicht anderer Religionslehrer kann die endgültige Seligkeit der Seele schon in diesem Leben errungen werden, ja muss in diesem Leben errungen werden, wenn sie im nächsten Frucht tragen soll. Diese Seligkeit erfordert keine Brücken, sie erfordert nur Kenntnis, Kenntnis von der notwendigen Einheit dessen, was im Menschen göttlich ist, mit dem, was in Gott göttlich ist. Die Brahmanen nennen es Selbstkenntnis, d. h. die Kenntnis, dass unser wahres Selbst, wenn es irgend etwas ist, nur dasjenige Selbst sein kann, welches Alles in Allem ist, und neben dem es nichts Anderes gibt. Zuweilen bricht diese Auffassung der innigen Beziehung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur plötzlich herein, als das Ergebnis einer unerklärten geistigen Anschauung oder Selbsterinnerung. Zuweilen jedoch scheint es, als ob die Gewalt der Logik den menschlichen Geist zu demselben Ergebnis gebracht hätte. War Gott einmal als das Unendliche in der Natur erkannt worden und die Seele als das Unendliche im Menschen, so schien daraus zu folgen, dass es nicht zwei Arten des Unendlichen geben könne. Die Eleatiker waren offenbar in ihrer eigenen Philosophie durch eine ähnliche Phase des Denkens gegangen. »Wenn es ein Unendliches gibt,« sagten sie, »so ist es Eines, denn wenn es zwei gäbe, so könnten sie nicht unendlich sein, sondern würden eines gegen das andere endlich sein. Aber das Seiende ist unendlich, und es kann davon nicht mehrere (*ἐόντα*) geben. Darum ist das Seiende Eines.«[1]

Nichts kann ausgesprochener sein, als dieser eleatische Monismus, und bei diesem würde die Annahme einer Seele, des Unendlichen im Menschen, als verschieden von Gott, dem

1) *Εἰ δὲ ἄπειρον, ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι· ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα· ἄπειρον δὲ τὸ ἐόν, οὐκ ἄρα πλέω τὰ ἐόντα· ἓν ἄρα τὸ ἐόν.* (Melissus, *Fragm.* 3.)

Unendlichen in der Natur, unverständlich gewesen sein. In Indien war der Vorgang nicht ganz derselbe, aber er führte am Ende zu demselben Resultat. Man hatte erkannt, dass Brahman oder das Unendliche in der Natur von allen Prädikaten frei sei, außer den drei Prädikaten: sat, Sein, *k*it, Wahrnehmen, und ânanda, Seligkeit. Als man späterhin entdeckte, dass auch von dem Unendlichen im Menschen, der Seele, oder vielmehr dem Selbst, dem Âtman, nichts ausgesagt werden könne, als dieselben drei Eigenschaften, Sein, Wahrnehmen und Sichfreuen, war die Schlussfolgerung fast unabweisbar, dass diese Beiden, Brahman und Âtman, ihrer Natur nach Eins seien. Auch die ersten Christen, wenigstens diejenigen, welche in den Schulen der neuplatonischen Philosophie aufgewachsen waren, hatten eine klare Vorstellung davon, dass die Seele, wenn sie ihrer Natur nach unendlich und unsterblich ist, nichts neben Gott oder an der Seite Gottes sein kann, sondern dass sie von Gott und in Gott sein muss. Paulus gab demselben Glauben oder derselben Erkenntnis nur in seiner eigenen kühnen Weise Ausdruck, wenn er die Worte sprach, die so viele Theologen verblüfft haben: »In ihm leben, weben und sind wir«. Hätte irgend jemand anders diese Worte geäußert, so würden sie sofort als pantheistisch verdammt worden sein. Pantheistisch sind sie ja ohne Zweifel, und doch drücken sie den eigentlichen Grundton des Christentums aus. Die göttliche Sohnschaft des Menschen ist nur ein metaphorischer Ausdruck, aber sie sollte ursprünglich dieselbe Idee versinnlichen. Auch war diese Sohnschaft von Anfang an nicht bloß auf Eine Offenbarung des Göttlichen beschränkt. Zum mindesten die Macht Söhne Gottes zu werden wurde für alle Menschen beansprucht. Und wenn die Frage aufgeworfen wurde, wie das Bewusstsein von dieser göttlichen Sohnschaft je verloren gehen konnte, so lautete die vom Christentum gegebene Antwort: durch die Sünde, und die von den Upanishaden gegebene Antwort: durch avidyâ, das Nichtwissen. Dies bezeichnet die Ähnlichkeit und zugleich den charakteri-

stischen Unterschied zwischen diesen beiden Religionen. Die Frage, wie das Nichtwissen sich der menschlichen Seele bemächtigte und sie veranlasste zu denken, sie könne irgendwo anders als in Brahman leben oder weben oder wahrhaft sein, bleibt in der indischen Philosophie ebenso unbeantwortbar, wie im Christentum die Frage, wie die Sünde zuerst in die Welt gekommen sei.[1])

Veda und Vedânta.

Wenn wir uns für das Studium der physischen Religion, namentlich der Anfangsstadien der physischen Religion hauptsächlich, wenn nicht gänzlich, auf den Veda verließen, so werden Sie finden, dass auch für das Studium der psychologischen Religion und ihrer ersten Anfänge der Veda gleichfalls, ja noch mehr, unsere wichtigste, wenn nicht unsere einzige Autorität ist. Es sind jedoch nicht mehr die Hymnen des Veda, in denen wir die vollste Verwirklichung der psychologischen Religion zu suchen haben werden, sondern das, was man den Vedânta, 'das Ende des Veda', nennt. Dies ist der Name, der, wie Sie sich wohl erinnern werden, den Upanishaden oder dem *G*ñânakâ*nd*a, dem vom Wissen handelnden Abschnitte des Veda gegeben wird, im Gegensatz zum Karmakâ*nd*a, dem von den Werken handelnden Abschnitte. Es ist zweifelhaft, ob Vedânta ursprünglich das Ende, d. h. die letzte Abteilung des Veda, oder, wie es manchmal erklärt wird, das Ende, d. h. das höchste Endziel des Veda bedeutete. Beide Deutungen lassen sich verteidigen. Die Upanishaden haben wirklich ihre Stelle als die letzten Abschnitte des Veda, sie sollen aber nach der Ansicht der Inder auch die letzte und höchste Lehre der Religion und Philosophie des Veda in sich schließen.

1) Harnack, I, p. 103. Clemens Alex. (Strom. V. 14, 113) sagt: *οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός, κακον μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα.*

Die Upanishaden.

Was diese Upanishaden sind, ist allerdings nicht leicht zu beschreiben. Ich habe in den *Sacred Books of the East* die erste vollständige Übersetzung der zwölf wichtigsten Upanishaden veröffentlicht. Der charakteristische Zug derselben, auf den ich Sie jetzt aufmerksam machen möchte, ist ihr fragmentarischer Stil. Es sind nicht systematische Abhandlungen, wie wir sie in der griechischen Philosophie zu finden gewohnt sind, sondern es sind Fragmente, bloße Mutmaßungen der Wahrheit; bald werden sie gewissen Weisen, deren Namen gegeben sind, zugeschrieben, bald sind sie in der Form von Dialogen dargestellt. Sie sind meistens in Prosa abgefasst, enthalten aber auch häufig Überreste philosophischer Poesie. Es ist jedoch sonderbar, dass sie zwar der Form nach unsystematisch, aber doch nicht ohne ein ihnen allen zu Grunde liegendes System sind. Oft finden wir, dass dieselben Gegenstände in verschiedenen Upanishaden in ähnlicher, ja in derselben Weise, zuweilen mit denselben Worten behandelt werden, und sie erinnern uns in dieser Hinsicht an die drei synoptischen Evangelien mit ihren auffallenden Ähnlichkeiten und ihren nicht minder auffallenden Unähnlichkeiten. In manchen Fällen sehen wir sogar einander diametral entgegengesetzte Meinungen, die von verschiedenen Autoritäten behauptet werden. Während wir an Einer Stelle lesen 'Am Anfange war Sat', das Seiende, *τὸ ὄν*, lesen wir an einer anderen Stelle 'Am Anfange war Asat', das Nichtseiende, *τὸ μὴ ὄν*. Andere Autoritäten sagen: »Am Anfange war Finsternis; am Anfange war Wasser; am Anfange war Pra*g*âpati, der Herr alles Geschaffenen; am Anfange war Brahman; am Anfange war das Selbst.«

Es scheint wohl auf den ersten Blick schwierig, aus so ungleichartigen Materialien ein gut eingerichtetes Gebäude aufzubauen; und doch ist es gerade das, was die Begründer dessen, was man das Vedânta-System der Philosophie nennt, zu stande gebracht haben.

Die Schwierigkeiten, mit denen die Begründer dieses Systems zu kämpfen hatten, waren noch dadurch hundertfach vermehrt, dass sie jedes Wort und jeden Satz der Upanishaden als offenbart und als unfehlbar hinnehmen mussten. Alles, was in den Upanishaden stand, so widersprechend es auf den ersten Blick auch scheinen mochte, musste als wahr angenommen, musste erklärt und musste irgendwie in Einklang gebracht werden (samanvaya). Und es wurde in Einklang gebracht und zu einem System der Philosophie verschmolzen, das in Bezug auf Festigkeit und Abgeschlossenheit mit jedem anderen philosophischen System der Welt den Vergleich aushält. Dies geschah in einem Werke, das unter dem Namen 'Vedânta-Sûtras' bekannt ist.

Vedânta-Sûtras.

Sûtra bedeutet wörtlich 'Schnur, Faden', ist aber hier als der Name kurzer, fast rätselhafter Sätze gebraucht, welche gleichsam den Kern jedes Kapitels in der bündigsten Sprache enthalten und so eine Art Inhaltsangabe des ganzen Systems der Philosophie bilden. Mir ist nichts Ähnliches wie dieser Sûtrastil in irgend einer Litteratur bekannt, während es in Indien eine ganze Litteraturperiode gibt, in der Alles, was sonst entweder in Prosa oder in Versen behandelt wird, in diese kurzen Aphorismen gebracht wurde. Die ältesten dieser Sûtras sind noch bis zu einem gewissen Grad verständlich, obzwar immer schwer zu verstehen. Nach einiger Zeit wurden sie aber so kurz und gedrängt, die Verfasser derselben bedienten sich so vieler rein algebraischer Behelfe, dass ich glauben möchte, sie müssten an und für sich oft ganz nutzlos gewesen sein. Es scheint, dass sie den Zweck hatten, zuerst auswendig gelernt zu werden, um ihnen nachher eine mündliche Erklärung folgen zu lassen; es ist aber schwer zu sagen, ob sie unabhängig verfasst wurden, oder ob sie von Anfang an ein bloßer Auszug aus einem schon vorhandenen Werke, eine Art Inhaltsangabe eines vollständigen Werkes waren. Ich

muss gestehen, die Ausarbeitung dieser Sûtras — ob sie nun zu einer Zeit verfasst wurden, wo die Schrift noch unbekannt war, oder ob sie anfangs die Überschriften geschriebener Abhandlungen vorstellen sollten — scheint mir Alles, was wir heutzutage zu stande bringen könnten, weit zu überbieten. Sie müssen eine Konzentration des Denkens erfordert haben, die wir uns nur schwer vorstellen können. Als Kunstwerke sind sie natürlich nichts, aber für den Zweck, für den sie beabsichtigt waren, nämlich einen vollständigen und genauen Abriss eines ganzen Systems der Philosophie zu geben, sind sie bewunderungswürdig; denn bei gehöriger Erklärung lassen sie nicht den geringsten Zweifel aufkommen über den genauen Sinn dessen, was die Verfasser philosophischer Systeme in Bezug auf irgend einen beliebigen Punkt lehrten. Dasselbe gilt von den Handbüchern über Grammatik, Ceremoniell, Recht u. s. w., die gleichfalls in Form von Sûtras abgefasst sind.

Die Zahl dieser Sûtras oder Überschriften für das System der Vedânta-Philosophie beläuft sich auf ungefähr 555. Sie bilden vier Bücher (adhyâyas), von denen jedes in vier Kapitel (pâda) eingeteilt ist.

Außer als Vedânta-sûtras ist dieses Riesenwerk auch unter dem Namen 'Mîmâ*m*sâ-sûtras' bekannt. Andere Namen sind Brahma-sûtras, *S*âriraka-Mîmâ*m*sâ-sûtras, oder Vyâsa-sûtras. Mîmâ*m*sâ ist eine Desiderativform der Wurzel m a n, denken, und somit ein sehr passender Name für 'Philosophie'. Man unterscheidet jedoch zwischen der Pûrvâ und der Uttarâ Mîmâ*m*sâ, d. h. der früheren und späteren Mîmâ*m*sâ; die erstere ist ein Versuch, das Ceremoniell und die Opferregeln des Veda in ein zusammenhängendes System zu bringen, letztere bezweckt, wie wir sahen, die systematische Anordnung der in den verschiedenen Upanishaden zerstreuten Äußerungen, die sich auf Brahman als das Selbst des Weltalls und zugleich das Selbst der Seele beziehen. Die Sûtras der früheren Mîmâ*m*sâ werden dem *G*aimini, die der späteren dem Bâdarâya*n*a zugeschrieben.

Wie gewöhnlich in der indischen Litteratur, wissen wir

nicht, wer Bâdarâyaṇa war und wann er lebte. Nur so viel können wir sagen, dass seine Sûtras das Vorhandensein nicht nur der hauptsächlichen Upanishaden voraussetzen, sondern auch einer Anzahl von Lehrern, die mit Namen angeführt werden, deren Werke aber für uns verloren sind.

Kommentar von *S*aṅkarâ*k*ârya.

Der berühmteste, wenn auch möglicherweise nicht der älteste vorhandene Kommentar zu diesen Sûtras ist der von *S*aṅkara oder *S*aṅkarâ*k*ârya. Man nimmt an, dass er im achten oder siebenten Jahrhundert n. Chr. gelebt habe.[1]) Sein Kommentar ist mehrmals im Sanskrit veröffentlicht worden, und es gibt zwei Übersetzungen desselben, eine deutsche von Deussen, und eine englische von Thibaut; die letztere bildet den XXXIV. Band der *Sacred Books of the East*, ein zweiter Band soll noch folgen. Obzwar *S*aṅkara's Kommentar die höchste Autorität in ganz Indien genießt, gibt es aber doch noch andere Kommentare, die sich neben demselben ganz gut behaupten und in manchen sehr wesentlichen Punkten von demselben abweichen.

Kommentar von Râmânu*g*a.

Der bekannteste ist das sogenannte *S*rî-bhâshya von Râmânu*g*a, einem berühmten Vaish*n*ava-Theologen, der, wie

1) Pâthaka im *Ind. Ant.* XI, 174 setzt als sein Datum Kaliyuga 3889—3921 = 787—789 n. Chr. an, ein Datum, das von Weber (*Indische Litteraturgeschichte*, 2. Aufl., p. 56) und anderen Gelehrten angenommen wurde. *S*aṅkara's Geburt soll nach der gewöhnlichen Annahme zu Kalâpi in Kerâla im Jahre des Kaliyuga 3889, im Jahre der Vikrâma-Âra 845, d. h. ungefähr 788 n. Chr. stattgefunden haben (Deussen, *System des Vedânta*, p. 37). Telang jedoch setzt *S*aṅkara's Zeit viel früher, 590 n. Chr., an, und Fleet setzt den Nepalesischen König V*ri*shadeva, der *S*aṅkara kannte und seinen Sohn nach ihm *S*aṅkaradeva hieß, zwischen 630—655 n. Chr. (Deussen, *Sûtras*, p. vii). Siehe Fleet im *Ind. Ant.*, Jan. 1887. p. 41.

man annimmt, im zwölften Jahrhundert n. Chr. gelebt hat. Er bekämpft oft *S*aṅkara's Theorien, und zwar nicht nur in seinem eigenen Namen, sondern auch als Vertreter eines gänzlich unabhängigen Stromes der Überlieferung. In Indien, wo noch lange nach der Einführung der Schrift das geistige Leben und die litterarische Thätigkeit sich in den alten Bahnen mündlichen Unterrichts weiter bewegte, stoßen wir fortwährend auf eine Menge von Namen, die als Autoritäten angeführt werden, ohne dass wir einen Grund zur Annahme hätten, dass sie je irgend etwas Schriftliches hinterließen. Râmânu*g*a tritt nicht als Anreger einer neuen Theorie des Vedânta auf, sondern er beruft sich auf Bodhâyana, den Verfasser einer V*ri*tti oder Erklärung der Brahma-sûtras, als seine Autorität, ja er verweist auf frühere Kommentatoren oder V*ri*tti-kâras zu Bodhâyana, die gleichfalls seine Ansichten unterstützen sollen. Man hat angenommen, dass Einer derselben, Drami*d*a, der Verfasser eines Drami*d*abhâshya oder eines Kommentars zu Bodhâyana, derselbe sei, wie der Drâvi*d*a, dessen Bhâshya zur *Kh*ândogya-Upanishad von *S*aṅkara in seinem Kommentar zu dieser Upanishad (p. 1, Z. 2 *infra*) mehrmals angeführt wird, und dessen Ansichten über die Vedânta-sûtras zuweilen von *S*aṅkara verfochten werden (siehe Thibaut, *S. B. E.* XXXIV, p. xxii). Bâdarâya*n*a selbst, der Verfasser der Vedânta-sûtras, citiert eine Anzahl älterer Autoritäten,[1]) es folgt aber keineswegs, dass von ihnen verfasste Sûtras in der Form von Büchern jemals vorhanden waren.

Drei Perioden der Vedânta-Litteratur.

Bei dem Studium der Vedânta-Philosophie haben wir drei aufeinander folgende Schichten des Denkens zu unterscheiden. Wir haben zunächst die Upanishaden, die eine

---

1) Z. B. Âtreya, Â*s*marathya, Au*d*ulomi, Kârsh*n*â*g*ini, Kâ*s*akr*it*sna, *G*aimini, Bâdari. Thibaut, *S. B. E.* XXXIV, p. xix.

große Anzahl von Lehrern voraussetzen, welche Lehrer in Bezug auf wesentliche, und nicht minder in Bezug auf kleinliche Punkte oft voneinander abweichen. Wir haben zweitens die Sûtras des Bâdarâya*n*a, welche die wahre Bedeutung der Upanishaden, in eine systematische Form gebracht, geben wollen, aber dabei das Vorhandensein verschiedener Meinungen nicht leugnen und auf gewisse Autoren, die abweichende Anschauungen vertreten, Bezug nehmen. Es gab drittens die Kommentare von *S*aṅkara, Bodhâyana, Râmânu*g*a und vielen Anderen. Diese Kommentare sind jedoch nicht bloße Kommentare in unserem Sinne des Wortes, sondern sie sind eigentlich philosophische Abhandlungen, indem jeder einzelne von ihnen eine unabhängige Ansicht von den Sûtras und mittelbar den Upanishaden verteidigt.

Eigentümlicher Charakter der indischen Philosophie.

Es ist nicht überraschend, dass Philosophen, wenn sie zum ersten Mal die Upanishaden oder die Vedânta-sûtras lesen, dieselben sonderbar finden und in ihnen jene enge Ideenverkettung vermissen, an die sie in der Philosophie des Abendlandes gewohnt sind. Es ist schwer, über das Gefühl hinwegzukommen, dass der Strom philosophischen Denkens, wie wir ihn in Europa kennen, der sich von Griechenland durch das Mittelalter hindurch bis an unsere eigenen Gestade hinzieht, der einzige Strom sei, auf dem wir selbst uns frei bewegen können. Es ist ganz besonders schwer, die Sprache der orientalischen Philosophie in die unserer eigenen zu übersetzen und unsere eigenen Probleme in den philosophischen und religiösen Schwierigkeiten der Philosophen des Orients wieder zu erkennen. Dennoch werden wir finden, dass unter der Oberfläche eine Ähnlichkeit des Zweckes in der Philosophie des Ostens und der des Westens vorhanden ist, und dass wir mit dem Ringen nach Wahrheit sympathisieren können, auch wenn es unter einer Sprache verborgen ist, die für Forscher, die dem Studium von Aristoteles und

Plato, von Descartes und Spinoza, von Locke und Hegel obliegen, zuerst recht sonderbar klingt.

Die Philosophie beginnt mit Zweifeln an dem Zeugnisse der Sinne.

Beide Philosophien, die des Ostens und die des Westens, gehen von einem und demselben Punkte aus, nämlich von der Überzeugung, dass unsere gewöhnliche Erkenntnis unsicher, wenn nicht ganz und gar falsch ist. Diese Auflehnung des menschlichen Geistes gegen sich selbst ist der erste Schritt in aller Philosophie. Die Vedânta-Philosophie zeigt diese Auflehnung in ihrer ganzen Vollständigkeit. Nach den indischen Philosophen hängt unsere Erkenntnis von zwei pramâ*n*as, d. h. Maßstäben oder Autoritäten, ab, nämlich von pratyaksha, der sinnlichen Wahrnehmung, und von anumâna, d. h. Deduktion.

*S*ruti oder Inspiration.

Der orthodoxe Philosoph fügt jedoch eine dritte Autorität hinzu, nämlich *S*ruti oder Offenbarung. Dies mag uns vom philosophischen Gesichtspunkte aus eine Schwäche scheinen, aber selbst als solche ist sie interessant, und wir wissen, dass dieselbe Schwäche auch anderen Philosophen, die wir nicht weit zu suchen haben, eigen ist. *S*ruti bedeutet das Hören oder das Gehörte, und es wird gewöhnlich einfach als 'Veda' erklärt. Seit den ältesten Zeiten, von denen wir irgend etwas in Bezug auf Indien wissen, wird der Veda als übermenschlich angesehen; nicht als erfunden und verfasst, sondern als bloß gesehen von Menschen, d. h. von begeisterten Sehern, als ewig, als unfehlbar, als göttlich im höchsten Sinne des Wortes.

Wir sind geneigt zu denken, dass die Idee der Inspiration und der Glaube an den inspirierten Charakter heiliger Bücher unsere eigene Erfindung und unser eigenes besonderes

Eigentum sei. Das ist es nun nicht, und die vergleichende Religionswissenschaft lehrt, dass, wie die Idee des Wunderbaren, so auch die Idee der Inspiration in gewissen Phasen der historischen Entwicklung der Religion geradezu unvermeidlich ist. Dadurch wird die Bedeutung der Inspiration nicht herabgesetzt, sie erhält nur eine umfassendere und tiefere Bedeutung.

Wenn wir 'Veda' in dem gewöhnlichen Sinne gebrauchen, in dem das Wort von indischen Philosophen in der Regel gebraucht wird, so müssen wir zugestehen, dass es schwer verständlich scheint, wie man die Autorität des Veda mit dem Zeugnis der Sinne und den Schlüssen der Vernunft auf eine Stufe stellen konnte. Es ist ja die Vernunft allein, welche die Inspiration 'Inspiration' nennt; die Vernunft steht daher hoch über der Inspiration. Wenn wir aber 'Veda' in dem Sinne von 'Kenntnis' oder, wie es zuweilen erklärt wird, von âptava*k*ana, d. h. 'Sprache, wie sie uns überliefert ist' nehmen, so steht die Sache anders. Die Sprache, die uns überliefert ist, die Worte, in denen das Denken verwirklicht worden ist, die Ideenwelt, in der wir aufgewachsen sind, sie bilden eine Autorität und üben eine Herrschaft über uns aus, die nur, wenn überhaupt, der Autorität der Sinne nachsteht. Wenn der indische Philosoph die großen Worte unserer Sprache als ewig, als von oben mitgeteilt, als bloß gesehen, nicht als von uns gemacht, ansieht, so thut er nicht mehr, als Plato, wenn er lehrte, dass seine sogenannten Ideen ewig und göttlich seien.

Wenn aber auch diese tiefere Auffassung von '*S*ruti' gelegentlich in der indischen Philosophie zum Vorschein kommt, so ist doch die gewöhnliche und allgemein angenommene Bedeutung von '*S*ruti': der Veda schlechthin, so wie wir ihn besitzen, aus Hymnen und Brâhma*n*as bestehend, allerdings zu gleicher Zeit auch als die alte Vorratskammer der Sprache und des Denkens, nicht so sehr in dem, was er lehrt, sondern in den Mitteln, durch die er lehrt, nämlich in jedem Wort, das eine Idee vermittelt.

Nachdem aber der Vedânta-Philosoph diese drei Autoritäten anerkannt hat, wendet er sich gegen dieselben und erklärt, dass sie alle unsicher oder gar falsch seien. Mit den gewöhnlichen Sinnestäuschungen ist er ebenso vertraut wie wir. Er weiß, dass das Firmament nicht blau ist, obgleich wir nicht umhin können es als blau zu sehen; und da alle Deduktionen auf die Erfahrung der Sinne gegründet sind, werden sie natürlich als ebenso dem Irrtum unterworfen angesehen.

In Bezug auf den Veda jedoch macht der Vedântist eine wichtige Unterscheidung zwischen dem, was er den 'praktischen Abschnitt, Karmakâ*nd*a' und 'den theoretischen Abschnitt, *Gñ*ânakâ*nd*a' nennt. Der erstere umfasst Hymnen und Brâhma*n*as, der letztere die Upanishaden. Der erstere, der Alles das in sich schließt, was eine Priesterschaft natürlicherweise am höchsten schätzen würde, wird ohne weiteres aufgegeben. Es wird wohl zugestanden, dass derselbe eine Zeitlang von Nutzen sein, dass er als eine notwendige Vorbereitung dienen mag, aber wir hören, dass er nie die höchste Erkenntnis verleihen könne, die nur im zweiten Abschnitt zu finden sei. Selbst dieser zweite Abschnitt, selbst die Upanishaden mögen viele unvollkommene Darstellungen der höchsten Wahrheit zu enthalten scheinen, aber es ist der Zweck des Vedânta-Philosophen, diese unvollkommenen Darstellungen wegzuerklären oder sie mit dem allgemeinen Gedankengang des Vedânta in Einklang zu bringen. Dies geschieht mit der ganzen Geschicklichkeit des philosophischen Sachwalters, obgleich es den vorurteilslosen Forscher oft darüber in Zweifel lässt, ob er dem philosophischen Sachwalter folgen solle, oder ob er in diesen unvollkommenen Darstellungen Spuren eines historischen Wachstums und individueller Bemühungen zu sehen habe, die in verschiedenen Brahmanischen Niederlassungen nicht immer gleich erfolgreich gewesen zu sein brauchen.

Tat tvam asi.

Wenn wir fragen, was der höchste Zweck der Philosophie der Upanishaden war, so können wir denselben in drei Worten angeben, wie er von den größten Vedânta-Lehrern selbst angegeben worden ist, nämlich in den Worten: Tat tvam asi. Das heißt: Das bist du. '*Das*' steht hier für das, was ich das letzte Resultat der physischen Religion nannte, wie wir es in verschiedenen Systemen der alten und neueren Philosophie unter verschiedenen Namen kennen gelernt haben. Es ist Zeus, der *Εἷς Θεός* oder *τὸ ὄν* in Griechenland; es ist das, was Plato unter der ewigen Idee verstand, was die Agnostiker das Unwissbare nennen, was ich das Unendliche in der Natur nenne. Das ist es, was in Indien Brahman, als Maskulin oder als Neutrum, heißt, das Wesen hinter allen Wesen, die Macht, welche das Weltall aus sich entlässt, es erhält und es wieder in sich zurückzieht. Das '*Du*' ist das, was ich das Unendliche im Menschen nannte, das letzte Resultat der Anthropologischen Religion, die Seele, das Selbst, das Wesen hinter jedem menschlichen Ich, frei von allen körperlichen Fesseln, frei von Leidenschaften, frei von allen Neigungen. Der Satz 'Das bist du', bedeutet: Dein Âtman, deine Seele, dein Selbst ist das Brahman, oder, wie wir uns auch ausdrücken können, das letzte Resultat, das höchste Objekt, das von der physischen Religion entdeckt ward, ist dasselbe, wie das letzte Resultat, das höchste Subjekt, das von der anthropologischen Religion entdeckt wurde; oder mit anderen Worten, das Subjekt und das Objekt alles Seins und alles Wissens sind ein und dasselbe. Dies ist der Angelpunkt dessen, was ich *psychologische Religion* oder Theosophie nenne, der höchste Gipfel des Denkens, den der menschliche Geist erreicht hat, der in verschiedenen Religionen und Philosophien auf verschiedene Weise Ausdruck gefunden hat, nirgends aber mit solcher Klarheit und Kraft zum vollen Verständnis gebracht worden ist, wie in den alten Upanishaden Indiens.

Denn ich will es nur gleich hinzufügen, diese Anerkennung der Identität des *Das* und des *Du* begnügt sich nicht mit einer bloßen poetischen Metapher, wie zum Beispiel, dass die menschliche Seele ein Ausfluss oder ein Bestandteil der göttlichen Seele sei; nein, was behauptet und gegen alle Widerredner verteidigt wird, ist die wesentliche Identität dessen, was eine Zeitlang fälschlich als Subjekt und Objekt der Welt unterschieden worden war.

Das Selbst, sagt der Vedânta-Philosoph, kann nicht vom Brahman verschieden sein, denn Brahman umfasst *alle* Wirklichkeit, und nichts, was in Wirklichkeit ist, kann demnach vom Brahman verschieden sein. Zweitens kann das individuelle Selbst nicht als eine Modifikation von Brahman aufgefasst werden, denn Brahman an sich kann nicht verändert werden, weder durch sich selbst, da er ja Eins und vollkommen in sich selbst ist, noch durch irgend etwas außerhalb seiner. Hier sehen wir den Vedântisten sich in genau derselben Gedankenschicht bewegen, in der die eleatischen Philosophen in Griechenland sich bewegten. »Wenn es Ein Unendliches gibt,« sagten sie, »so kann es kein anderes geben, denn das andere würde das Eine beschränken und es so endlich machen.« Oder auf Gott angewandt lautete die Argumentation der Eleatiker: »Wenn Gott der Mächtigste und der Beste sein soll, so muss er Einer sein,[1] denn wenn es zwei oder mehr gäbe, so wäre er nicht der Mächtigste und Beste.« Die Eleatiker fuhren mit ihrem monistischen Argument fort, indem sie zeigten, dass dieses Eine unendliche Wesen nicht geteilt sein könne, so dass irgend etwas ein Bestandteil desselben genannt werden könnte, denn es gebe keine Macht, die irgend etwas von demselben zu trennen vermöchte.[2] Ja, es kann nicht einmal

1) Zeller, p. 453.
2) Zeller, p. 472; Parm. v. 78,
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὅμοιον
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον τόκεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος.

Teile haben, denn da es keinen Anfang und kein Ende hat,[1]) kann es keine Teile haben, denn jeder Teil hat einen Anfang und ein Ende.[2])

Diese eleatischen Ideen — nämlich dass es nur Ein absolutes Wesen gibt und geben kann, das unendlich, unveränderlich, ohne ein zweites, ohne Teile und ohne Leidenschaften ist — sind dieselben, welche den Upanishaden zu Grunde liegen und in den Vedânta-sûtras vollständig ausgearbeitet worden sind.

Zwei Vedânta-Schulen.

Aber nicht von allen Vedântisten werden diese Lehren angenommen. Obgleich alle Vedântisten die Upanishaden als inspiriert und unfehlbar hinnehmen, und obgleich sie alle die Autorität der Vedânta-sûtras anerkennen, so nehmen sie doch, gleich anderen orthodoxen Philosophen, die Freiheit der Interpretation für sich in Anspruch, und vermöge dieser Freiheit haben sie sich in zwei Schulen geteilt, welche bis zum heutigen Tage die Vedânta-Philosophen Indiens in die Anhänger des *S*añkara und die des Râmânu*g*a teilen. Der letztere, Râmânu*g*a, bekennt sich zu dem, was wir die Evolutionstheorie nennen würden; er sieht Brahman für die Ursache, die Welt für die Wirkung an, in der Weise, dass die Beiden zwar in Wirklichkeit ein und dasselbe, aber in der Erscheinung verschieden seien. Alles, was ist, ist Brahman, aber Brahman enthält in sich selbst die eigentlichen Keime jener Mannigfaltigkeit, welche den Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung bildet. Der Brahman des Râmânu*g*a könnte fast als ein persönlicher Gott bezeichnet werden, und

1) Zeller. p. 511, Fragm. 2.

2) Melissus, Fr. 16: *εἰ μὲν ἐόν ἐστι, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.*

Fr. 3: *εἰ δὲ ἄπειρον, ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι· ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα· ἄπειρον δὲ τὸ ἐὸν, οὐκ ἄρα πλέα τὰ ἐόντα· ἓν ἄρα το ἐόν.*

die Seele als ein aus dem Brahman hervorgegangenes individuelles Wesen. Man nimmt an, dass sie stets eine Persönlichkeit für sich bleibe, obgleich sie nie von ihm wirklich getrennt sei. Der erstere, *S*añkara, verficht die Theorie der Täuschung (vivarta) oder des Nichtwissens (avidyâ). Auch er behauptet, dass Alles, was existiert, Brahman ist, aber er sieht die Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit von Formen und Namen für das Resultat einer Täuschung an. Brahman ist bei *S*añkara unpersönlich und ohne Attribute. Es wird persönlich (als îsvara, der Herr), wenn es unter dem Einfluss der avidyâ steht, gerade so wie die individuelle Seele sich persönlich dünkt, wenn sie sich vom höchsten Brahman abgewandt hat, in Wirklichkeit aber niemals etwas Anderes ist als Brahman. Diese zwei Lehren spalten die Vedântisten immerfort bis zum heutigen Tage, und die Schule des Râmânu*g*a ist die beliebtere von den beiden. Denn Sie dürfen nicht glauben, dass diese alte Vedânta-Philosophie ausgestorben sei oder nur von Berufsphilosophen getrieben werde. Sie ist selbst jetzt noch die vorherrschende Philosophie und fast Religion Indiens, und Niemand kann in den indischen Geist, sei es in den höchsten oder in den niedrigsten Schichten der Gesellschaft, einen Einblick gewinnen, der nicht mit den Lehren des Vedânta vertraut ist.

Um zu erklären, wie dieselben Texte, die Upanishaden und sogar die Vedânta-sûtras, so verschiedenartige Auslegungen zulassen konnten, wird es nötig sein, über die Schwierigkeit des richtigen Verständnisses dieser alten heiligen Texte der Brahmanen ein paar Worte zu sagen.

Die Upanishaden schwer zu übersetzen.

In meinen Vorlesungen über physische Religion musste ich, wenn ich aus den Hymnen des Rigveda citierte, Sie oft daran erinnern, dass es viele Stellen in diesen alten Hymnen gibt, die bisher noch dunkel oder äußerst schwer zu übersetzen

sind. Die große Masse dieser Hymnen ist klar genug, aber — ob nun der Grund in Textverderbnissen oder in der Kühnheit alten Denkens zu suchen ist — alle ehrlichen Gelehrten müssen bekennen, dass ihre Übersetzungen die Originale nicht ganz erreichen und künftiger Berichtigung unterworfen sind. Einem Nichtfachmann mag ein derartiger Zustand recht hoffnungslos vorkommen, und wenn er findet, dass zwei vedische Gelehrte voneinander abweichen und jeder seine eigene Auslegung mit einer Wärme verteidigt, die oft mehr aus Einbildung als aus Überzeugung hervorzugehen scheint, so glaubt er ein Recht zu haben, Gott zu danken, dass er nicht sei wie andere Menschen. Das ist natürlich einfach kindisch. Wenn wir gewartet hätten, bis jeder hieroglyphische Text vom Anfang bis zum Ende erklärt, oder bis jede babylonische Inschrift vollständig entziffert sein werde, ehe wir irgend etwas über die alte Religion der Ägypter und Babylonier sagten, so würden wir jetzt nicht die ausgezeichneten Werke von Lepsius, Brugsch, Maspero, von Schrader, Smith, Sayce, Pinches und Haupt besitzen. Dasselbe gilt von der vedischen Litteratur. Auch hier ist das Bessere der Feind des Guten, und so lange nur ein Gelehrter zwischen dem, was sicher, und dem, was vorläufig noch zweifelhaft ist, sorgfältig unterscheidet, braucht er sich um die Sticheleien von Kritikastern und die Schmähungen von Fortschrittsfeinden nicht zu kümmern. Der ehrliche Arbeiter darf nicht warten, bis er im hellen Lichte der Mittagssonne schaffen kann — er muss früh aufstehen und lernen, auch im trüben Zwielicht des Morgens seinen Weg zu finden.

Ich halte es daher für recht und billig, Sie daran zu erinnern, dass auch die Texte der Upanishaden, auf die wir uns in unseren Vorlesungen hauptsächlich werden verlassen müssen, zuweilen sehr dunkel sind, und dass es oft sehr schwer ist, sie genau ins Englische oder in irgend eine andere moderne Sprache zu übersetzen. Sie lassen oft verschiedene Auslegungen zu, und selbst die alten einheimischen Kommentatoren derselben, die lange Abhandlungen über sie geschrieben

haben, weichen oft voneinander ab. »Die Einen sind dieser Ansicht, die Anderen jener,« sagen sie oft, und es ist nicht immer leicht für uns, eine Auswahl zu treffen und mit Bestimmtheit zu sagen, welcher von den alten Erklärern Recht, und welcher Unrecht hatte. Als ich es unternahm, die erste vollständige Übersetzung der zwölf wichtigsten Upanishaden herauszugeben, war ich mir wohl bewusst, dass dies keine leichte Aufgabe sei. Sie war in ihrem ganzen Umfang nie vorher von irgend einem Sanskritisten unternommen worden. Da ich selbst darauf hingewiesen hatte, dass gewisse Stellen verschiedene Erklärungen gestatteten, gab es nichts Leichteres für den tadelsüchtigen Kritiker, als bei diesen Stellen zu verweilen und darauf hinzuweisen, dass die Übersetzung derselben zweifelhaft, oder dass die von mir angenommene Wiedergabe falsch, oder zum mindesten, dass irgend eine andere Übersetzung ebenso gut möglich sei. Meine Übersetzung ist dieser Art von Kritik nicht entgangen, aber trotz alledem haben selbst meine strengsten Kritiker nicht leugnen können, dass meine Übersetzung gegenüber denen, die bis dahin versucht worden waren, einen Fortschritt bezeichne, und dies ist, wie Böhtlingk mit Recht bemerkt hat, schließlich doch Alles, worum sich ein ehrlicher Forscher kümmern sollte. Deussen, die beste Autorität über diesen Gegenstand, hat unsere unfreundlichen und schlecht unterrichteten Kritiker ermahnt, dass bei der Übersetzung der Upanishaden, wie bei anderen ähnlichen nur versuchsweise unternommenen Arbeiten, *le mieux est l'ennemie du bien.* Wir sollten Schritt für Schritt über unsere Vorgänger hinaus fortschreiten, wohl wissend, dass die, die nach uns kommen, über uns hinaus fortschreiten werden. Es wundert mich auch nicht, dass eingeborene Gelehrte über die Kühnheit staunen, mit der wir es wagen, von Männern wie *S*añkara, Râmatîrtha u. a. abzuweichen, die sie als geradezu unfehlbar ansehen. Ich kann zu meiner Verteidigung nur soviel sagen, dass schon die einheimischen Kommentatoren die Möglichkeit verschiedener Erklärungen zugeben, und dass wir, wenn wir für uns

das Recht in Anspruch nehmen zwischen ihnen zu wählen. nichts weiter thun, als was sie wohl wünschen, dass wir thun sollen, indem sie uns die Wahl freistellen. Ich habe die größte Achtung vor einheimischen Kommentatoren, aber ich kann meine Achtung für diese gelehrten Männer nicht so weit treiben wie ein eingeborener indischer Gelehrter, der auf meine Frage, welche von zwei sich widersprechenden Erklärungen er für die richtige halte, ohne alle Bedenken antwortete, dass wahrscheinlich beide richtig seien, sonst wären sie von den alten Kommentatoren nicht erwähnt worden.

Man hat mir oft gesagt, es sei nicht weise, auf die Ungewissheiten in der Übersetzung orientalischer Texte, namentlich der Vedas, so viel Gewicht zu legen, es herrschten ja dieselben Ungewissheiten in der Erklärung der Bibel, ja selbst der griechischen und lateinischen Klassiker, um der griechischen und lateinischen Inschriften zu geschweigen. Das große Publikum, sagen sie, ist ohnehin schon ungläubig genug, und es ist weit besser, die letzten Ergebnisse unserer Forschungen als vorläufig gesichert zu geben und es der Zukunft zu überlassen, Irrtümer, wie sie bei der Entzifferung alter Texte unvermeidlich sind, zu berichtigen. Diesen Rat haben viele Forscher, insbesondere die Entzifferer von Hieroglyphen- und Keilinschriften, befolgt; was war aber das Resultat? Da jedes Jahr die Resultate des vorhergehenden Jahres berichtigt hat, so wagt es jetzt kaum irgend Jemand von den Ergebnissen dieser Forschungen Gebrauch zu machen, so zuversichtlich sie auch als endgültig und als über jeden Zweifel erhaben hingestellt werden. Es ist ganz richtig, dass die Warnungen gewissenhafter Gelehrter in Bezug auf die unvermeidliche Unsicherheit bei der Übersetzung vedischer Texte dieselbe Wirkung hervorrufen mögen. Die Thatsache, dass ich den Veda ein Buch mit sieben Siegeln genannt habe, ist von gewissen Schriftstellern, denen schon die bloße Existenz des Veda ein Dorn im Auge war, gierig aufgegriffen worden, um die Unsicherheit aller Systeme der vergleichenden Sprachwissenschaft, Mythologie und Theologie darzuthun, die auf

irgendwelche diesem Buch mit sieben Siegeln entnommene Zeugnisse gegründet sind. Wahre Gelehrte jedoch wissen besser Bescheid. Sie wissen, dass in einer langen lateinischen Inschrift gewisse Wörter ganz unleserlich, andere schwer zu entziffern und zu übersetzen sein mögen, dass aber doch ein beträchtlicher Teil so klar und so verständlich sein kann, wie irgend eine Seite von Cicero, und mit vollkommener Sicherheit für linguistische oder historische Zwecke verwertet werden kann. Gelehrte wissen, dass dasselbe auch vom Veda gilt, dass viele Wörter, viele Zeilen, viele Seiten so klar sind, wie irgend eine Seite von Cicero.

Wenn man mich fragt, was uns ein Buch mit sieben Siegeln für die vergleichende Religionswissenschaft und Mythologie nützen kann, so lautet meine Antwort, dass es uns anspornt, diese Siegel zu entfernen. Was den Veda anbelangt, so kann ich mit Sicherheit behaupten, dass mehrere von diesen Siegeln nunmehr schon gebrochen worden sind, und wir haben allen Grund zu hoffen, dass mit Ehrlichkeit und Ausdauer sich auch die übrigen Siegel mit der Zeit entfernen lassen werden.

Fünfte Vorlesung.

Die Wanderung der Seele nach dem Tode.

Verschiedene Angaben aus den Upanishaden.

Wir haben nun in Betracht zu ziehen, was die Upanishaden selbst über das Verhältnis der Seele zu Gott, und namentlich über die Rückkehr der Seele zu Brahman lehren. Hier werden wir finden, dass beide Schulen der Vedântisten, die des Râmânu*g*a und die des Sankara, sich zur Stütze ihrer bezüglichen Meinungen auf Texte der Upanishaden berufen können, so dass es scheint, als ob die Upanishaden beide tonangebende Vedânta-Theorien in sich vereinigten und keine von beiden verwürfen. Es hat natürlicherweise unter den Vedântisten in Indien, sowie auch unter den Vedânta-Forschern in Europa lange Auseinandersetzungen darüber gegeben, welche von den zwei Schulen den wahren Geist der Upanishaden darstelle. Wenn wir die Upanishaden als ein Ganzes nehmen, so würde ich sagen, dass Sankara der gründlichere und treuere Vertreter ihrer Lehre sei; wenn wir aber eine historische Entwicklung in den Upanishaden selbst zugeben, so können wir von Râmânu*g*a sagen, dass er in genauerer Weise eine ältere Periode der Lehren der Upanishaden darstellt, welche Lehren durch das spätere Wachstum der vedântischen Spekulation in den Schatten gestellt, wenn nicht verdrängt wurden. Dieses spätere Wachstum, welches sich in der Leugnung aller Realität außer der des höchsten Brahman darstellt, wird von Râmânu*g*a fast ganz außer acht

gelassen oder mit großer Freiheit ausgelegt. Wenn wir Râmânu*g*a recht verstehen, so würde er sich wohl damit begnügen, dass die Seele beim Tode vom sa*m*sâra oder von weiteren Geburten befreit werde, zur Welt Brahmans (masc.) hingehe und sich dort in einer Art himmlischen Paradieses ewiger Glückseligkeit erfreue. *S*ankara hingegen geht weiter, er sieht in der endgültigen Befreiung ein Wiedergewinnen des wahren Selbstbewusstseins; 'Selbstbewusstsein' aber bedeutet bei ihm das Bewusstsein des Selbst, dass es in Wirklichkeit das ganze und ungeteilte Brahman sei.

Wir werden am besten im stande sein, diese zweifache Entwicklung des Vedântischen Denkens zu verfolgen, wenn wir zuerst die wichtigeren Stellen in den Upanishaden, welche von der Rückkehr der Seele zu dem niederen Brahman handeln, untersuchen und dann sehen, wie diese Stellen in den Vedânta-sûtras miteinander in Einklang gebracht worden sind.[1]

Wir beginnen mit den Beschreibungen des Weges, den die Seele nach dem Tode einzuschlagen hat. Hier finden wir die folgenden mehr oder minder voneinander abweichenden Darstellungen in verschiedenen Upanishaden.

Stellen aus den Upanishaden.

I. B*ri*had-âra*n*yaka VI (8) 2, 13:

»Ein Mensch lebt so lange als er lebt, und dann, wenn

1) Die hier gegebenen Übersetzungen weichen an mehreren Stellen von denen ab, die ich in meiner Übersetzung in den *S. B. E.* (Bd. I und Bd. XV) gegeben. In meiner Übersetzung in den *S. B. E.* stellte ich mich mit größerer Konsequenz auf den Standpunkt des *S*ankara, außer in Fällen, wo er offenbar unrecht hatte. In den gegenwärtigen Übersetzungen habe ich es so viel als möglich versucht, mich nicht so sehr von *S*ankara beeinflussen zu lassen, um Râmânu*g*a und anderen Erklärern der Upanishaden und der Vedânta-sûtras ganz gerecht zu werden. Ich habe auch von einigen Konjekturen Gebrauch gemacht, die von anderen Gelehrten vorgeschlagen worden sind, wo immer sie mir vernünftig schienen.

er stirbt, bringen sie ihn zu dem Feuer (dem Scheiterhaufen); und dann ist das Feuer sein Feuer, das Brennholz ist sein Brennholz, der Rauch sein Rauch, das Licht sein Licht, die Kohlen sind seine Kohlen und die Funken seine Funken. In diesem Feuer bringen die Devas, die Götter, den Menschen (als Opfer) dar, und aus diesem Opfer erhebt sich der Mensch (purusha), von glänzender Farbe.

»Diejenigen, welche dieses also wissen, und diejenigen, welche im Walde das Wahre als Glauben verehren,[1] gehen zum Lichte, vom Lichte zum Tage, vom Tage zur Monatshälfte des zunehmenden Mondes (Neumond), von der Monatshälfte des zunehmenden Mondes zu den sechs Monaten, wo die Sonne (nach Norden geht,[2]) von diesen sechs Monaten zur Welt der Devas, von der Welt der Devas zur Sonne, von der Sonne zur Stätte des Blitzes.[3] Wenn sie die Stätte des Blitzes erreicht haben, nähert sich ihnen eine Person, nicht ein Mensch,[4] und führt sie in die Welten Brahmans.

1) Yâ*g*ñavalkya III, 192 erklärt dies durch *s*raddhayâ parayâ yutâ*h*, 'mit dem höchsten Glauben ausgestattet'. Die genaue Bedeutung ist nicht klar. 'Das Wahre' ist für 'Brahman' gemeint.

2) Cf. Deussen, *Sûtr.* p. 19; *Syst.*, p. 509.

3) Über den Zusammenhang zwischen dem Blitz und dem Mond siehe Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Bd. I, pp. 345, 421.

4) Die richtige Lesart hier und in der *Kh*ândogya-Upanishad IV, 15, 5 scheint purusho amânava*h* zu sein. Wir haben übrigens für die andere Lesart mânasa*h* die Autorität von Yâ*g*ñavalkya III, 194, aber amânava*h* ist durch die Vedânta-sûtras und durch die Kommentatoren stark gestützt (siehe unten p. 132). Böhtlingk zieht mânasa*h* vor und übersetzt: »Nun kommt der im Denkorgan befindliche Geist herbei und befördert jene in die Stätten Brahmans.« Das geht nicht. *S*ankara erklärt hier purusho mânasa*h* als einen von Brahman durch seinen Geist hervorgebrachten Menschen. Das ist möglich und jedenfalls besser als Böhtlingk's Übersetzung. Denn wenn *purusho mânasa*h den im Denkorgan befindlichen Geist bedeutet (wie z. B. Taitt. Up. I, 6), so könnte man von diesem nicht sagen, dass er sich den Seelen nähere, denn sie würden selbst die purusha's sein, welche den Blitz erreicht haben. Wenn wir mânasa lesen, so könnten wir es nur als 'ein purusha, eine Person, obzwar nicht ein materielles Wesen' auffassen; der purusha*h* könnte also mânasa*h* heißen, entweder insofern er nur

In diesen Welten Brahmans verweilen sie auf immer und ewig (parâ*h* parâvata*h*),[1]) und es gibt keine Rückkehr für sie.«

Hier sehen Sie eine ausgesprochen mythologische Anschauung vom künftigen Leben; manches davon ist für uns kaum verständlich. Der Abgeschiedene, nimmt man an, erhebe sich vom Scheiterhaufen, auf dem sein Körper verbrannt wurde, und bewege sich zum Lichte (ar*k*is) hin.[2]) Das ist verständlich, aber nach dem Lichte folgt der Tag, und nach dem Tage die sechs Monate des Ganges der Sonne nach

---

für den Geist (manas) sichtbar ist, oder insofern er vom Geist geschaffen ist, mit Einem Wort eine Art Geist in der Gestalt eines Menschen, obzwar nicht ein wirklicher Mensch. Ich ziehe jedoch vor, amânava zu lesen. Was mich in diesem Glauben bekräftigt, ist der Umstand, dass es auch im Avesta, der viele Ideen über die Wanderung der Seelen nach dem Tode mit den Upanishaden gemein hat, heißt, wenn die Seele des Verstorbenen sich dem Paradiese der endlosen Lichter nähere, so trete ein Geist oder — wie wir in einem der Yashts (*S. B. E.* XXIII, p. 317) lesen — Einer der Gläubigen, der vor ihm verschieden ist, auf den Ankömmling zu und richte verschiedene Fragen an ihn, ehe Ahura Mazda ihm das Öl und die Speise gebe, die im Himmel für den Jüngling von guten Gedanken, Worten und Thaten bestimmt sind. Dies zeigt, wie sehr wir uns hüten sollten, in unseren Übersetzungen schwieriger Stellen gar zu zuversichtlich zu sein. Wir können uns von der Autorität *S*ankara's lossagen, allenfalls selbst von der des Bâdarâya*n*a, der purusho amânava*h* als 'eine Person, nicht ein Mensch' auffasst. Aber ehe wir dies thun können, sollten wir durch Parallelstellen zeigen, dass purusho mânasa*h*, nicht manomaya*h*, in den Upanishaden jemals in dem Sinne von dem 'im Denkorgan befindlichen Geist' gebraucht worden ist. So lange dies nicht geschehen ist, thäte Böhtlingk vielleicht besser, die traditionellen Erklärungen von Bâdarâya*n*a und *S*ankara nicht mit solch unverhohlener Verachtung zu behandeln.

1) Dies scheint dem *s*â*s*vati*h* samâ*h* V, 10, 1 zu entsprechen und vielmehr eine zeitliche, und nicht eine lokale Bedeutung zu haben.

2) Darunter kann nicht das Feuer des Scheiterhaufens, mit dem er verbrannt worden ist, verstanden sein; denn man glaubt, dass der Tote in dem Feuer und von demselben verzehrt sei. Zuweilen nimmt man an, dass es für Agniloka, die Welt Agni's, gemeint sei.

Norden. Was kann damit gemeint sein? Es könnte bedeuten, dass der Abgeschiedene einen Tag und dann sechs Monate zu warten habe, ehe ihm Zutritt verstattet werde zur Welt der Devas, dann zur Sonne, und hernach zur Stätte des Blitzes. Es kann aber auch bedeuten, dass es persönliche Repräsentanten aller dieser Stationen gebe und dass der Abgeschiedene diese halbgöttlichen Wesen auf seiner Weiterreise zu treffen habe. Dies ist Bâdarâya*n*a's Ansicht. Hier sehen Sie die eigentlichen Schwierigkeiten einer Übersetzung. Die Worte sind klar genug, allein die Schwierigkeit ist, wie man irgend eine bestimmte Idee mit den Worten verbinden soll.

So viel von jenen, welche auf dem Devayâna, dem Götterpfade, vom Scheiterhaufen zu den Welten Brahmans gehen, und welche nicht der Rückkehr, d. h. neuen Geburten, unterworfen sind. Wenn aber der Abgeschiedene noch nicht eine vollkommene Kenntnis Brahmans erlangt hat, so zieht er nach seinem Tode auf dem Pit*ri*yâ*n*a, dem Väterpfade, dahin. Von ihnen heißt es im B*ri*had-âra*n*yaka VI, (8), 2, 16:

»Diejenigen aber, welche durch Opfer, Mildthätigkeit und Kasteiung die Welten besiegen, gehen in den Rauch ein, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht in die Monatshälfte des abnehmenden Mondes, von der Monatshälfte des abnehmenden Mondes in die sechs Monate, wo die Sonne nach Süden geht; von diesen Monaten in die Welt der Väter, von der Welt der Väter in den Mond. Nachdem sie den Mond erreicht haben, werden sie zu Speise, und die Götter verzehren sie daselbst, wie sie den König Soma (Mond) verzehren, indem sie sagen: 'Nimm zu und nimm ab'. Wenn aber dies vorüber ist, gehen sie zu demselben Äther[1]) zurück, vom Äther zur Luft, von der Luft zum Regen, vom Regen zur Erde. Und wenn sie die Erde erreicht haben, werden sie zu Speise, sie werden abermals in dem Feuer geopfert, welches der Mann ist, und werden von da aus im Feuer des Weibes geboren.[2])

1) Siehe *Kh*ând. Up. V, 10, 4.

2) Dieser Satz wird von Böhtlingk ausgelassen. Warum? Siehe *Kh*ând. Up. V, 7 und 8.

Dann erheben sie sich zu den Welten empor, und machen denselben Kreislauf wie vorher. Diejenigen aber, welche keinen der zwei Pfade kennen, werden zu Würmern, Insekten und kriechendem Gewürm.«

Wir haben nun einige andere Stellen in den Upanishaden zu untersuchen, wo dieselben zwei Pfade beschrieben werden.

II. B*ri*had-âra*n*yaka V, (7), 10, 1:

»Wenn der Purusha (die Person) aus dieser Welt hinweggeht, so kommt er zum Winde. Da macht der Wind eine Öffnung für ihn, so groß wie das Loch eines Rades, und durch diese steigt er höher hinauf. Er kommt zur Sonne. Da macht die Sonne eine Öffnung für ihn, so groß wie die Höhlung eines lambara (einer Trommel?), und durch diese steigt er höher hinauf. Er kommt zum Monde. Da macht der Mond eine Öffnung für ihn, so groß wie die Höhlung einer Trommel, und durch diese steigt er höher hinauf und gelangt zur Welt, wo es keinen Kummer und keinen Schnee gibt. Dort wohnt er ewige Jahre (*sâsvatî**h** samâ**h***).

III. *Kh*ândogya-Upanishad VIII, 6, 5:

»Wenn er aus diesem Körper scheidet, so steigt er hinauf durch eben jene Strahlen (die Strahlen der Sonne, welche in die Arterien des Körpers eindringen), oder er wird hinweggeschafft, während er 'Om' sagt.[1]) Und so schnell wie er seinen Geist entsendet (schnell wie der Gedanke) geht er zur Sonne. Denn die Sonne ist die Thüre der Welt (lokadvâram), eine Eingangspforte für die Wissenden, eine Schranke für die Unwissenden.«

IV. *Kh*ândogya-Upanishad V, 10, 1:

»Diejenigen, welche dieses wissen, und diejenigen, welche im Walde sich der Kasteiung als Glauben hingeben, gehen zum Lichte (ar*k*is), vom Lichte zum Tage, vom Tage zur Monatshälfte des zunehmenden Mondes, von der Monatshälfte des zunehmenden Mondes zu den sechs Monaten, wo die

1) Böhtlingk's Emendation dieser Stelle scheint mir unnötig.

Sonne nach Norden geht, von den sechs Monaten, wo die Sonne nach Norden geht, zu dem Jahre, von dem Jahre zur Sonne, von der Sonne zum Monde, vom Monde zum Blitz. Dort ist eine Person, nicht ein Mensch, er führt sie zu Brahman. Dies ist der Götterpfad.

»Diejenigen aber, welche in ihrem Dorfe Mildthätigkeit als Opfer und fromme Werke üben, gehen in den Rauch ein, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht in die andere Monatshälfte (des abnehmenden Mondes), von der anderen Monatshälfte zu den sechs Monaten, wo die Sonne nach Süden geht. Allein sie erreichen nicht das Jahr. Von den Monaten gehen sie in die Welt der Väter, von der Welt der Väter zum Äther, vom Äther zum Monde. Das ist Soma, der König. Das ist die Speise der Götter, die Götter nähren sich davon. Nachdem sie dort so lange verweilt, als noch ein Rest (von Werken) übrig ist, kehren sie wieder auf dem Wege, auf dem sie gekommen, zum Äther zurück, vom Äther zur Luft (vâyu). Wenn er zu Luft geworden ist, wird er zu Rauch, nachdem er zu Rauch geworden ist, wird er zu Nebel, nachdem er zu Nebel geworden ist, wird er zu einer Wolke, nachdem er zu einer Wolke geworden, fällt er als Regen herab. Dann werden sie als Reis und Korn, Kräuter und Bäume, Sesam und Bohnen geboren.[1]) Von da ist das Entkommen sehr schwer. Denn wer immer diejenigen, welche diese Speise essen und Samen ausstreuen, sein mögen, er wird gleich ihnen. Diejenigen, deren Lebenswandel gut gewesen ist, werden wahrscheinlich irgend eine gute Geburt erlangen, die als Brâhma*n*a, oder als Kshatriya, oder als Vai*s*ya. Diejenigen aber, deren Lebenswandel schlecht gewesen ist, werden wahrscheinlich eine schlechte Geburt erlangen, die als Hund, oder als Schwein, oder als *K*a*nd*âla. Auf keinem dieser zwei Wege ziehen jene kleinen, oft wiederkehrenden Geschöpfe fort. Für sie gilt der dritte Zustand, von dem es heißt: 'Lebe und stirb'.«

1) Man erinnere sich, dass schon im Rigveda Soma der retodhâ*h*, der Spender von Samen und Fruchtbarkeit ist.

V. *Kh*ândogya-Upanishad VIII, 4, 3:

»Nur denjenigen, welche jene Brahmawelt vermittelst Brahma*k*aryâ (Studium und Enthaltung) finden, gehört jene Brahmawelt, und sie bewegen sich frei in allen Welten umher.«

VI. *Kh*ândogya-Upanishad VIII, 13:

»Ich gehe von *S*yâma, dem Schwarzen (dem Mond) zu *S*abala, dem Scheckigen (der Sonne), und vom Scheckigen zum Schwarzen. Wie ein Pferd seine Haare schüttelt, (so schüttle ich) das Böse (ab); wie der Mond, der sich aus dem Rachen des Râhu befreit, so gehe ich, nachdem ich den Körper abgeschüttelt, gereinigt im Geiste, zur ewigen Welt des Brahman.« [1])

VII. Mu*nd*aka-Upanishad, I, 2, 11:

»Diejenigen aber, welche im Walde Buße und Glauben üben, ruhig, weise und von Almosen lebend, gehen dahin, von Leidenschaften (Staub) frei, durch das Thor der Sonne, allwo jener unsterbliche Purusha (Person) wohnt, dessen Natur unvergänglich ist.«

VIII. Kaushîtaki-Upanishad I, 2:

»Und *K*itra sagte: Alle, die aus dieser Welt (oder diesem Körper) scheiden, gehen zum Monde. In der ersten Hälfte (der Monatshälfte des zunehmenden Mondes) nimmt der Mond zu und wird groß durch ihre Lebensgeister, in der andern Hälfte aber (der Monatshälfte des abnehmenden Mondes) lässt der Mond sie geboren werden. Wahrlich, der Mond ist die Thüre der Svargawelt (der himmlischen Welt). Nun, wenn ein Mensch dem Mond (richtig) antwortet, [2]) so lässt er ihn frei. Wenn aber ein Mensch dem Mond nicht antwortet, so regnet ihn der Mond, nachdem er zum Regen geworden, auf diese Erde herab. Und je nach seinen Thaten, und je nach seiner Erkenntnis, wird er hier entweder als

---

1) Siehe Bloomfield, *Journal of the American Oriental Society*, vol. XV, p. 168; Böhtlingk, *Kh*ândogya-Upanishad, p. 92.

2) Vgl. Böhtlingk, *Über eine bisher arg missverstandene Stelle in der Kaushîtaki-Brâhmana-Upanishad.*

Wurm, oder als Insekt, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Schlange (?), oder als Tiger, oder als Mensch, oder als irgend etwas Anderes an verschiedenen Orten wiedergeboren. Wenn er aber angekommen ist, fragt ihn der Mond: »Wer bist du?« Und er soll antworten: »O Jahreszeiten,[1]) der Same ward vom hellen Mond gebracht, der sich (im Regen) ergoss; der aus fünfzehn Teilen besteht, der unsere Väter beherbergt;[2]) lasst mich nun in einem kräftigen Manne entstehen und gießet mich durch einen kräftigen Mann in eine Mutter.

»»Dann werde ich als der hinzukommende zwölfte oder dreizehnte Monat geboren durch den zwölf- oder dreizehnfachen Vater (das Jahr). Ich weiß das, ich erinnere mich dessen. O Jahreszeiten, bringet mich sodann zur Unsterblichkeit. Durch diese Wahrheit und durch diese Bußübung bin ich eine Jahreszeit,[3]) ein Kind der Jahreszeiten. Ich bin du.« Darauf lässt ihn der Mond frei.

»Nachdem er den Götterpfad erreicht hat, kommt er zur Welt Agni's (des Feuers), zur Welt Vâyu's (der Luft), zur Welt Varu*n*a's, zur Welt Indra's, zur Welt Pra*g*âpati's, zur Welt Brahmans. In dieser Welt ist der See Âra, die Yesh*t*iha genannten Augenblicke, der Fluss Vi*g*arâ (Nichtalternd), der Baum Ilya, die Stadt Sâla*g*ya, der Palast Aparâ*g*ita (Unüberwindlich), die Thürhüter Indra und Pra*g*âpati, die Vibhu genannte Halle Brahmans, der Thron Vi*k*aksha*n*â (Einsicht), das Ruhebett Amitau*g*as (unendlicher Glanz), und die geliebte Mânasî (Geist) und ihr Bild *K*âkshushî (Auge), die, Blumen nehmend, die Welten flechten, und die Apsaras, die Ambâs (der Veda?) und Ambâyavîs (Verstand?) und die

1) Die Jahreszeiten werden zuweilen die Brüder Soma's, des Mondes, genannt.

2) Wenn nur der fünfzehnte Teil des Mondes übrig ist, betreten die Pit*r*is denselben. Ludwig fasst auch die *R*ibhus als die Genien der Jahreszeiten auf.

3) Die Jahreszeiten sind Teile des Mondjahres, die wie das Leben sterblicher Menschen zu gehen und zu kommen scheinen.

Flüsse Ambayâs. Dieser Welt naht derjenige, der dies weiß. Brahman sagt: »Laufet ihm entgegen mit solcher Verehrung, wie sie mir selbst gebührt. Er hat den Fluss Vi*g*arâ (Nichtalternd) erreicht, er wird nie altern.«

»Dann gehen fünfhundert Apsaras auf ihn zu, einhundert mit Früchten in den Händen, einhundert mit Salben in den Händen, einhundert mit Kränzen in den Händen, einhundert mit Kleidern in den Händen, einhundert mit Wohlgerüchen in den Händen. Sie schmücken ihn mit einem des Brahman würdigen Schmuck, und wenn der Kenner des Brahman also mit dem Schmucke Brahmans geschmückt worden ist, geht er auf Brahman zu. Er (der Abgeschiedene) nähert sich dem See Âra und setzt mit Hilfe des Geistes über denselben hinüber, während diejenigen, welche, ohne die Wahrheit zu wissen, zu dem See kommen, darin ertrinken. Er kommt zu den Yesh*t*iha genannten Augenblicken, und sie fliehen vor ihm. Er kommt zu dem Fluss Vi*g*arâ und setzt mit Hilfe des Geistes allein über denselben hinüber; und dann schüttelt er seine guten und bösen Thaten ab.[1]) Seine geliebten Verwandten bekommen die guten, seine ungeliebten Verwandten die bösen Thaten, die er gethan. Und wie wohl ein Mann, der in einem Wagen fährt, auf die zwei Räder sehen mag, so wird er auf Tag und Nacht, so auf gute und böse Thaten und auf alle Paare (alle korrelativen Dinge) blicken. Vom Guten und Bösen befreit, geht er, der Kenner des Brahman, auf Brahman zu.

»Er nähert sich dem Baum Ilya, und der Geruch Brahmans dringt zu ihm. Er nähert sich der Stadt Sâla*g*ya, und der Geschmack Brahmans dringt zu ihm. Er nähert sich dem Palast Aparâ*g*ita, und der Glanz Brahmans dringt zu ihm. Er nähert sich den Thürhütern Indra und Pra*g*âpati, und sie laufen vor ihm davon. Er nähert sich der Halle Vibhu, und die Herrlichkeit Brahmans dringt zu ihm. Er nähert sich dem Throne Vi*k*aksha*n*â. Die Sâman-Verse

1) Vgl. *Kh*ând. Up. VIII, 13.

B*ri*hat und Rathantara sind die östlichen Füße dieses Thrones; die Sâman-Verse *S*yaita und Naudhasa die westlichen Füße; die Sâman-Verse Vairûpa und Vairâ*g*a sind seine Seiten der Länge nach; die Sâman-Verse *S*âkvara und Raivata seine Seiten in die Quere. Dieser Thron ist Pra*gñ*â (Kenntnis), denn durch Kenntnis sieht er deutlich. Er nähert sich dem Ruhebett Amitau*g*as. Dies ist Prâ*n*a (Atem, Rede). Die Vergangenheit und die Zukunft sind die östlichen Füße desselben; das Gedeihen und die Erde die westlichen Füße; die Sâman-Verse B*ri*hat und Rathantara sind die zwei Längsseiten des Ruhebettes; die Sâman-Verse Bhadra und Ya*gñ*aya*gñ*îya sind die Querseiten zu Häupten und zu Füßen (östlich und westlich); die *Rik* und Sâman sind die langen Bettücher, die Ya*g*us sind die Querbettücher; die Mondstrahlen sind das Sitzkissen, der Udgîtha die Bettdecke; Gedeihen ist das Kopfkissen. Auf diesem Ruhebette sitzt Brahman, und derjenige, welcher dieses weiß, besteigt es zuerst mit Einem Fuße. Dann sagt Brahman zu ihm: »Wer bist du?« Und er soll antworten: »Ich bin eine Jahreszeit und das Kind der Jahreszeiten, entsprungen aus dem Schoße des unendlichen Raumes, der Same der Gattin, das Licht des Jahres, das Selbst von Allem, was da ist. Du bist das Selbst von Allem, was da ist; was du bist, das bin ich.««

Schwierigkeiten der Auslegung.

Dies ist eine so genaue Übersetzung, als ich sie geben kann. Doch muss ich gestehen, dass mir von den Namen, die hier bei der Beschreibung des Empfanges, den der Gott Brahman dem Abgeschiedenen bereitet, gebraucht werden, viele unverständlich sind. Sie waren ebenso unverständlich für die einheimischen Kommentatoren, die jedoch in manchen derselben eine Bedeutung zu entdecken suchen, wie wenn sie den Namen des Sees Âra, über den der Abgeschiedene zu setzen hat, als von Ari, 'Feind', abgeleitet erklären; und diese Feinde sollen die Leidenschaften und Neigungen des

Herzens sein. Später heißt es, dass diejenigen, welche zu diesem See kommen, ohne die Wahrheit zu kennen, darin ertrinken. Wenn der Thron, auf welchem Brahman sitzt, Vi*k*aksha*n*â genannt wird, so scheint dies 'Einsicht' zu bedeuten; und auch Mânasî ist wahrscheinlich eine Personifikation des Geistes, von dem die das Auge vorstellende *K*âkshushî sehr gut das Bild genannt werden kann. Es ist aber ein solches Gemisch von symbolischer und rein malerischer Sprache in all dem, und der Text scheint so oft ganz verderbt, dass es hoffnungslos scheint, die ursprüngliche Absicht des Dichters herausfinden zu wollen, wer immer es war. der dieses Zusammentreffen des Abgeschiedenen mit dem Gott Brahman zuerst erdacht hat. In Bezug auf manche Punkte erhalten wir einige Aufklärung, wie wenn es zum Beispiel heißt, dass der Abgeschiedene, nachdem er mit Hilfe seines Geistes über den Fluss Vi*g*arâ (Nichtalternd) gesetzt, seine guten und seine bösen Thaten abschüttle, und dass er das Verdienst seiner guten Thaten denjenigen unter seinen Verwandten hinterlasse, die ihm lieb sind, während seine bösen Thaten seinen ungeliebten Verwandten zufallen. Auch sehen wir ziemlich deutlich, dass unter dem Thron, auf welchem Brahman sitzt, Pra*gñ*â oder die Weisheit zu verstehen ist, während das Ruhebett Amitau*g*as mit Prâ*n*a, d. h. dem Atem und der Rede, und die Bettdecken mit den Veden identifiziert werden.

Obgleich in diesen verschiedenen Berichten über das Schicksal der Seele nach dem Tode eine allgemeine Ähnlichkeit herrscht, sehen wir doch, wie jede Upanishad etwas Besonderes über den Gegenstand zu sagen hat. In manchen wird der Gegenstand sehr kurz behandelt, wie in der Mu*nd*aka-Upanishad I, 2, 11, wo es nur heißt, dass die Seele des Frommen durch das Thor der Sonne hindurchgehe, wo der unsterbliche Purusha (Geist, die Person) wohne. In der *Kh*ândogya-Upanishad VIII, 6, 5 ist Ein Bericht ebenso kurz. Hier heißt es, dass die Seele dahingeht, vermittelst der Sonnenstrahlen emporsteigt und die Sonne erreicht, welche

für den Weisen die Thüre zu den Welten (loka), für den Thoren aber eine Schranke ist. Auch das Brihad-âranyaka gibt an Einer Stelle (V, 10, 1) einen kurzen Bericht von der Wanderung der Seele von dem Körper in die Luft, von der Luft zur Sonne, von der Sonne zum Monde, vom Monde zu der schmerzlosen Welt, wo die Seele ewige Jahre wohnt. Ähnliche kurze Berichte kommen in der Taitt. Up. I, 6 und der Prasna Up. I, 9 vor.

Historischer Fortschritt in den Upanishaden.

Wenn wir uns die ausführlicheren Berichte ansehen, so können wir leicht bemerken, dass die älteste Auffassung des Lebens nach dem Tode die war, welche sich im Pitriyâna, dem Väterpfade, darstellt, d. h. dem Pfade, welcher die Seele zum Monde führte, wo die Väter oder diejenigen, welche vor ihm dahingegangen sind, wohnen. Die Schilderung dieses Pfades ist ungefähr dieselbe im Brihad-âranyaka und in der *Khândogya*-Upanishad. Die Seele geht in den Rauch (wahrscheinlich des Scheiterhaufens) ein, kommt dann zur Nacht, hernach zur Monatshälfte des abnehmenden Mondes, sodann zu den sechs Monaten, wo die Sonne sich nach Süden bewegt. Sie erreicht aber nicht das Jahr, sondern zieht geradeaus zur Wohnstätte der Väter und zum Monde. Als diese Wohnstätte im Monde mit der Zeit als eine bloß vorübergehende angesehen wurde, auf die ein neuer Cyklus von Existenzen folgte, so war es nur natürlich, dass man einen Devayâna erdachte, der weiterhin zu den Göttern und zu ewiger Glückseligkeit führe ohne jede Rückkehr zu neuen Wanderungen. Aber auch diese Wohnstätte im Devaloka befriedigte nicht alle Wünsche, und man nahm ein weiteres Vordringen von der Sonne zum Monde an, oder direkt von der Sonne zur Wohnstätte des Blitzes, von wo ein Geist die Seelen zur Welt Brahmans führe. Diese Welt, die zwar noch immer in mythologischer Phraseologie aufgefasst wird, war wohl auf lange hinaus der höchste Punkt, den die

Dichter und Denker der Upanishaden erreicht haben, aber wir werden sehen, dass nach einiger Zeit auch diese Annäherung an einen persönlichen und objektiven Gott nicht mehr für endgültig angesehen wurde, und dass es eine höhere Seligkeit gab, die nur durch Kenntnis erreicht werden konnte, oder durch das Bewusstsein von der Untrennbarkeit der Seele von Brahman. Spuren davon sehen wir in Stellen der Upanishaden, wie B*ri*h. Ar. Up. V, 4, 8: »Weise Menschen, welche Brahman kennen, gehen auf diesem Wege (devayâna) zur Himmelswelt (svarga), und von da höher hinauf als ganz befreite.« Oder Maitr. Brâhm. Up. VI, 30: »Über die Welt Brahmans schreitend, gehen sie vermittelst dieser zu dem höchsten Pfade.«

Während in unseren Augen der Glaube an die Wanderung der Seele zur Welt der Väter, zur Welt der Götter und zur Welt des mythologischen Brahman (masc.) eine historische Entwicklung darzubieten scheint, war dies bei den Vedânta-Philosophen nicht der Fall. Sie betrachteten jede Stelle in den Upanishaden als offenbart und daher als gleich wahr, und sie suchten alle Berichte über die Wanderung der Seele, selbst wenn sie deutlich voneinander abwichen, zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden.

Versuche, die verschiedenen Angaben der Upanishaden in Einklang zu bringen.

Wie ihnen dies gelungen ist, werde ich am besten dadurch zeigen können, dass ich einen Abschnitt der Vedânta-sûtras mit dem Kommentar des *S*ankara übersetze. Sollte auch manches davon langweilig scheinen, so wird es doch nützlich sein, indem es Ihnen eine Idee von dem Stil und dem Geist der späteren Vedânta-Philosophen geben kann. Sie werden bemerken, wie die Sûtras an und für sich geradezu unverständlich sind, obgleich wir, nachdem wir *S*ankara's Erklärungen gelesen, sehen, dass sie wirklich den Kernpunkt des ganzen Arguments enthalten.

Vedânta-Sûtras.

Viertes Buch, drittes Kapitel.

Erstes Sûtra.

Auf dem mit Licht u. s. w. beginnenden Wege, weil dieser weit und breit anerkannt ist.

*S*aṅkara erklärt: Vom Anfang der Reise (des Abgeschiedenen) ist der Vorgang, wie gesagt, derselbe. Die eigentliche Reise aber wird in verschiedenen Schriftstellen auf verschiedene Weise offenbart. Die eine Stelle, die sich auf die Verbindung der Arterien mit den Sonnenstrahlen stützt, findet sich in der *Kh*ând. Up. VIII, 6, 5, wo es heißt: »Dann steigt er hinauf durch eben jene Strahlen.« Eine andere, die mit dem Licht (ar*k*is) beginnt, findet sich in der *Kh*ând. Up. V, 10, 1: »Sie gehen zum Lichte, vom Lichte zum Tage.« Eine andere kommt in der Kaush. Up. I, 3 vor: »Nachdem er den Götterpfad erreicht hat, kommt er zur Welt Agni's (des Feuers).« Wieder eine andere Stelle kommt im B*ri*h. Âr. V, 10, 1 vor: »Wenn der Purusha (die Person) aus dieser Welt hinweggeht, so kommt er zum Winde.« Und noch eine andere in der Mu*nd*. Up. I, 2, 11 sagt: »Sie gehen dahin, von Leidenschaften frei, durch das Thor der Sonne.«

Hier erhebt sich nun die Frage, ob diese Wege wirklich voneinander verschieden sind, oder ob es ein und derselbe Weg ist, der nur auf verschiedene Weise beschrieben wird. Angenommen, es seien verschiedene Wege, weil sie in den Upanishaden in verschiedenen Abschnitten vorkommen und verschiedenen Arten religiöser Meditation (upâsanâ) angehören; ferner weil es mit der Beschränkung, dass er durch *eben* jene Strahlen hinaufsteigt, im Widerspruch stehen würde, wenn wir das über das Licht (ar*k*is) u. s. w. Gesagte in Betracht zögen; und auch die Behauptung bezüglich der Schnelligkeit, wenn es heißt, »So schnell wie er seinen Geist entsendet,[1]) geht er zur Sonne,« würde umgestürzt werden.

1) Die Worte sa yâvat kshipyen manas tâvat sind schwer zu

Wenn man nun auf Grund dessen behauptet, dass diese Wege voneinander verschieden sind, so antworten wir: *Nein*, »*Auf dem mit Licht beginnenden Wege*«; d. h., wir antworten, dass Jeder, der sich nach Brahman sehnt, auf dem Wege, der mit dem Licht beginnt, forteilt. Und warum? — *Weil dieser Weg so weit und breit anerkannt ist.* Denn dieser Weg ist in der That allen Weisen bekannt. So heißt es in dem Kapitel über die fünf Feuer: »Und auch diejenigen, welche im Walde das Wahre (d. h. Brahman) als Glauben verehren« u. s. w., wodurch deutlich verkündet wird, dass dieser mit dem Lichte beginnende Weg auch für diejenigen gemeint sei, welche andere Arten von Kenntnis üben. Dies mag hingehen, sagt man uns, und in Bezug auf jene Arten der Kenntnis, für welche gar kein Weg erwähnt wird, mag man ja diesen mit dem Licht beginnenden Weg zugeben. Wenn aber ein anderer und wieder ein anderer Weg verkündet wird, warum sollte der mit dem Licht beginnende Weg gelten? Unsere Antwort auf all dies lautet einfach wie folgt. Das möchte so sein, wenn diese Wege gänzlich verschieden wären, es ist aber in Wirklichkeit ein und derselbe Weg mit verschiedenen Attributen, der zur Welt Brahmans führt und zuweilen durch das eine, zuweilen durch das andere Prädikat bestimmt wird. Denn wenn immer Ein Teil erkannt worden ist, sollte das Verhältnis von der Art sein, wie zwischen einer Bestimmung und dem zu Bestimmenden,[1]) und die verschiedenen

übersetzen. Sie sollen Schnelligkeit (kshipratvam von kship) ausdrücken; denn Wind, Geist und Pferd sind die gewöhnlichen Bilder für Schnelligkeit. Ich hatte früher übersetzt: '*And while his mind is failing*' (»und während sein Geist ihn im Stiche lässt«), was Böhtlingk nicht hätte annehmen sollen, indem er übersetzte: »Während das Denkorgan verschwindet.« Es ist aber klar, dass Schnelligkeit und nicht Verschwinden ausgedrückt werden sollte, und so hat es auch der Verfasser der Vedânta-sûtras verstanden.

1) Die technische Bedeutung von ekades*a* ist 'ein Teil', während ekades*in* 'das Ganze' ist. Die Übersetzung ist aber nicht befriedigend, und auch Deussen macht den eigentlichen Sinn des Satzes nicht klarer. Hier ist ekades*a* einfach für den Anfang und das Ende des Weges gemeint.

Bestimmungen des Weges müssen zusammengefasst werden, geradeso wie wir die verschiedenen Attribute einer Wissenschaft zusammenfassen, die eine und dieselbe ist, obschon ihre Behandlungsweisen verschiedenartig sein mögen. Und selbst wenn das Subjekt (unter dem ein gewisser Weg zu Brahman gelehrt wird) verschieden ist, so ist doch der Weg derselbe, weil das Ziel dasselbe ist, und weil Ein Teil des Weges (als derselbe) erkannt worden ist. Denn in allen folgenden Stellen zeigt sich deutlich ein und dasselbe Objekt, nämlich die Erlangung der Brahmawelt. Wir lesen (B*ri*h. Âr. VI, 2, 15): »In diesen Welten Brahmans verweilen sie auf immer und ewig«; — (B*ri*h. Âr. V, 10, 1): »Dort wohnt er ewige Jahre«; — (Kaush. Up. I, 7): »Welcher Sieg immer, welche Größe immer Brahman gehört, diesen Sieg gewährt er, diese Größe reicht er dar«; — (*Kh*ând. Up. VIII, 4, 3): »Jene Brahmawelt gehört nur denjenigen, welche sie vermittelst Brahma*k*arya finden.« Und wenn behauptet wird, dass bei der Annahme der Annäherung an das Licht die in den Worten 'Durch *eben* jene Strahlen' ausgedrückte Einschränkung keinen Sinn haben würde, so antworten wir: Das ist kein Fehler; denn der eigentliche Zweck derselben ist das Erreichen dieser Strahlen. Dasselbe Wort, welches die Erlangung der Strahlen einschließt, braucht das Licht u. s. w. nicht auszuschließen. Darum müssen wir zugeben, dass gerade diese Vereinigung mit den Strahlen hier stark hervorgehoben wird. Und was über die Schnelligkeit gesagt wird, das wird nicht umgestürzt, wenn wir uns auf den mit Licht beginnenden Weg beschränken, denn der Zweck ist Schnelligkeit, wie wenn man sagen wollte: Man gelangt im Nu dahin.

Und die Stelle (*Kh*ând. Up. V, 10, 8): »Auf keinem dieser zwei Wege«, welche den dritten oder den bösen Ort bezeugt, zeigt zu gleicher Zeit, dass es außer dem Pit*ri*yâ*n*a, dem Weg zu den Vätern, nur Einen anderen Weg, den Devayâna, den Weg zu den Göttern gebe, von dem das Licht Eine Station ist. Und wenn in der Stelle über das Licht die Wegstationen zahlreicher sind, während sie an anderen

Stellen minder zahlreich sind, so leuchtet es ein, dass die minder zahlreichen in Übereinstimmung mit den zahlreicheren erklärt werden müssen. Aus diesen Gründen sagt auch das Sûtra: »Auf dem mit Licht u. s. w. beginnenden Wege, weil dieser weit und breit anerkannt ist.«

Zweites Sûtra.

Vom Jahre zum Winde, wegen des Vorhandenseins und Fehlens von Bestimmungen.

*S*ankara erklärt: Aber durch welche besondere Verbindung oder Einschiebung kann die gegenseitige Beziehung von Bestimmung (Attributen) und Bestimmtem (Subjekt) zwischen den verschiedenen Attributen des Weges bestehen? Aus Wohlwollen gegen uns verbindet sie der Lehrer wie folgt. Im Kaushîtaka (I, 3) wird der Devayâna mit folgenden Worten beschrieben: »Nachdem er den Götterpfad erreicht hat, kommt er zur Welt Agni's (des Feuers), zur Welt Vâyu's (der Luft), zur Welt Varu*n*a's, zur Welt Indra's, zur Welt des Pra*g*âpati (Virâ*g*), zur Welt des Brahman (Hira*n*yagarbha).« Hier bedeuten nun die Ausdrücke 'Licht' und 'Welt Agni's ein und dasselbe, da beide ein Brennen bezeichnen, und es liegt hier keine Notwendigkeit vor, nach irgend einer Aufeinanderfolge zu suchen. Aber Vâyu (der Wind) wird nicht auf dem mit Licht beginnenden Wege erwähnt, wieso ist er also hier eingeschoben? Die Antwort lautet: In der Stelle (*Kh*ând. Up. V, 10, 1) lesen wir: »Sie gehen zum Lichte, vom Lichte zum Tage, vom Tage zur Monatshälfte des zunehmenden Mondes, von der Monatshälfte des zunehmenden Mondes zu den sechs Monaten, wo die Sonne nach Norden geht, von den sechs Monaten, wo die Sonne nach Norden geht, zu dem Jahre, von dem Jahre zur Sonne.« Hier erreichen sie also Vâyu, den Wind, nach dem Jahre und vor der Sonne; und warum? Weil wir in dem Falle sowohl ein Fehlen als auch ein Vorhandensein von Bestimmungen haben. Denn in den

Worten: 'Er geht zur Welt Vâyu's' (Kaush. I, 3) wird Vâyu ohne irgend eine Bestimmung erwähnt, während in einer anderen Stelle eine Bestimmung vorkommt, wo es heißt (Bṛih. V, 10, 1): »Wenn der Purusha (die Person) aus dieser Welt hinweggeht, so kommt er zum Winde. Da macht der Wind eine Öffnung für ihn, so groß wie das Loch eines Rades, und durch diese steigt er höher hinauf. Er kommt zur Sonne.« Also infolge der Bestimmung, welche die Priorität Vâyu's vor der Sonne zeigt, muss Vâyu zwischen das Jahr und die Sonne eingeschoben werden.

Warum ist dann, da eine Bestimmung vorhanden ist, welche zeigt, dass Vâyu nach dem Lichte folgt, dieser nicht nach dem Lichte eingeschoben? Weil wir sehen, dass hier keine Bestimmung vorhanden ist. Aber ist denn nicht eine Schriftstelle citiert worden (Kaush. I, 3): »Nachdem er den Götterpfad erreicht hat, kommt er zur Welt Agni's, zur Welt Vâyu's«? Ja, aber hier wird nur das Früher und Später erwähnt, von einer unmittelbaren Aufeinanderfolge ist kein Wort gesagt. Eine einfache Konstatierung von Thatsachen wird hier gemacht, indem es heißt, dass er zu diesem und zu jenem gehe, aber in der anderen Schriftstelle bemerkt man eine regelmäßige Aufeinanderfolge, wenn es heißt', dass er, nachdem er durch eine von Vâyu besorgte Öffnung, die so groß wie ein Wagenrad ist, emporgestiegen, die Sonne erreiche. Darum heißt es in dem Sûtra sehr richtig: »Wegen des Vorhandenseins und Fehlens von Bestimmungen.«

Die Vâ*g*asaneyins (Bṛih. VI, 2, 15) behaupten jedoch, dass er von den Monaten zur Götterwelt weitergehe, und von der Götterwelt zur Sonne. Um nun hier den unmittelbaren Zusammenhang mit der Sonne zu wahren, müsste er von der Götterwelt zu Vâyu gehen. »Von dem Jahre zu Vâyu«, heißt es aber in dem Sûtra mit Rücksicht auf die Stelle im *Kh*ândogya. Unter den beiden, dem Vâ*g*asaneyaka und dem *Kh*ândogya, fehlt in dem einen die Götterwelt, in dem anderen das Jahr. Da beide Schriftstellen als glaubwürdig anzunehmen sind, müssen die beiden verbunden werden, und dann muss

wegen der Verbindung mit den Monaten, die Unterscheidung gemacht werden, dass das Jahr zuerst und die Götterwelt zuletzt kommt. (1) Jahr (*Kh*ând.), (2) Götterwelt (Br*i*h.), (3) Welt Vâyu's (Kaush.), (4) Sonne (*Kh*ând.).

Drittes Sûtra.

Über dem Blitze Varuna, wegen des Zusammenhanges.

*S*añkara erklärt: Wenn es heißt (*Kh*ând. V, 10, 2): »Von der Sonne zum Monde, vom Monde zum Blitze«, so wird Varu*n*a damit so in Zusammenhang gebracht, dass er über jenem Blitze zur Welt des Varu*n*a geht. Denn es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Blitz und Varu*n*a, da es ein Brâhma*n*a gibt, welches lautet: »Wenn die breiten Blitze mit tiefem Donnerhall aus dem Bauche der Wolke hervortanzen, so stürzen die Wasser hernieder, es blitzt, es donnert und es wird regnen.« Der Herr des Wassers ist aber Varu*n*a nach der *S*ruti und der Sm*ri*ti. Und oberhalb Varu*n*a folgen Indra und Pra*g*âpati, weil es keinen anderen Ort für sie gibt, und auch nach dem Sinne der Schriftstelle. Auch deshalb müssen Varu*n*a u. s. w. am Ende eingeschoben werden, weil sie erst nachträglich hinzukommen und ihnen kein besonderer Platz angewiesen ist. Was den Blitz anbelangt, so ist er der Letzte auf dem mit dem Licht beginnenden Wege.

Viertes Sûtra.

Sie sind Wegweiser, weil dies angedeutet ist.

*S*añkara erklärt: In Bezug auf die mit dem Licht Beginnenden erhebt sich ein Zweifel, ob sie Wegzeichen, Genussstätten oder Führer von Reisenden sind. Fürs erste möchte man annehmen, dass Licht u. s. w. Zeichen seien, weil die Belehrung in dieser Form gegeben ist. Denn wie man in der Welt einem Menschen, der nach einem Dorfe oder einer

Stadt zu gehen wünscht, sagt: »Gehe von hier zu jenem Hügel, dann wirst du zu einem Feigenbaum kommen, dann zu einem Flusse, dann zu einem Dorfe, dann zu der Stadt,« so sagt er auch hier: »Vom Lichte zum Tage, vom Tage zur Monatshälfte des zunehmenden Mondes.« Oder man kann annehmen, dass Genussstätten darunter zu verstehen seien. Denn er verbindet Agni u. s. w. mit dem Worte loka (Welt), wie wenn er sagt: »Er kommt zur Welt des Agni«. Und das Wort 'Welt' wird für Genussstätten lebender Wesen gebraucht, wie wenn man sagt 'Die Welt der Menschen', 'die Welt der Väter', 'die Welt der Götter'. Und es gibt auch ein Brâhma*n*a, welches lautet (*S*at. Br. X, 2, 6, 8): »Sie bleiben haften in den Welten, welche aus Tag und Nacht bestehen.« Darum sind Licht u. s. w. nicht Wegweiser. Auch können sie schon deshalb nicht Wegweiser sein, weil sie ohne Verstand sind. Denn in dieser Welt werden verständige Menschen vom Könige dazu angestellt, diejenigen zu geleiten, welche sie über schwierige Wege zu führen haben.

Auf alles dies antworten wir: Es sind doch Wegweiser darunter zu verstehen, weil dies klar angedeutet ist. Denn es heißt: »Vom Monde zum Blitz. Dort ist eine Person, nicht ein Mensch, er führt sie zu Brahman;« und dies zeigt deutlich ihren Charakter als Wegweiser. Wenn man einwendet, dass nach der Regel, 'Ein Satz drückt nicht mehr aus, als was er aussagt', dieser Satz, der doch auf sein besonderes Objekt (die Person, die nicht ein Mensch ist) beschränkt ist, sein Gewicht verliert, so sage ich: Nein, denn das Prädikat (amânava*h*) hat nur den Zweck, seine etwa angenommene Menschlichkeit auszuschließen. Nur wenn in Bezug auf Licht u. s. w. persönliche Wegweiser, und zwar menschliche, zugestanden werden, ist es in Ordnung, dass hier, um diese (Menschlichkeit) auszuschließen, das Attribut amânava, 'nicht ein Mensch', steht.

Wenn man einwendet, dass eine bloße Andeutung nicht genügend sei, da kein Beweis da ist, so sagen wir: Darin liegt kein Fehler.

Fünftes Sûtra.

Weil, da beide in Verwirrung sind, dies richtig ist.

*S*añkara erklärt: Da diejenigen, welche auf dem mit Licht beginnenden Wege dahingehen, ohne einen Körper, und da alle ihre Organe zusammengerollt sind, sind sie nicht unabhängig, und das Licht u. s. w., da sie ohne Verstand sind, sind ebenfalls nicht unabhängig. Daraus folgt, dass die individuellen verständigen Gottheiten, welche das Licht u. s. w. darstellen, mit dem Wegweiseramte betraut sind. Denn auch in dieser Welt folgen Betrunkene oder Ohnmächtige, deren Sinnesorgane zusammengerollt sind, dem Wege, der ihnen von Anderen gewiesen wird. Ferner können Licht u. s. w. nicht für bloße Zeichen des Weges angesehen werden, weil sie nicht immer da sind. Denn ein Mensch, der in der Nacht stirbt, kann nicht zu dem eigentlichen Wesen des Tages kommen. Es gibt ja, wie wir oben bemerkt haben, kein Warten. Da aber die Natur der Götter ewig ist, gilt dieser Einwand nicht für diese. Und es ist ganz richtig, die Götter als Licht u. s. w. zu bezeichnen, weil sie Licht u. s. w. darstellen. Und gegen den Ausdruck, 'Vom Lichte zum Tage u. s. w.' lässt sich nichts einwenden, wenn der Sinn eines Wegweiseramtes angenommen wird, denn der Ausdruck bedeutet: Durch das Licht als Ursache kommen sie zum Tage, durch den Tag als Ursache zur Monatshälfte des zunehmenden Mondes. Und eine derartige Belehrung sehen wir auch bei Wegweisern, wie sie in der Welt bekannt sind, denn sie sagen: Gehe von hier zu Balavarman, von da zu *G*ayasi*m*ha, von da zu K*r*ish*n*agupta. Außerdem ist am Anfang, wenn es heißt: 'Sie gehen zum Lichte', nur ein Verhältnis ausgedrückt, nicht ein besonderes Verhältnis; am Ende jedoch, wenn es heißt: 'Er führt sie zu Brahman', ist ein besonderes Verhältnis ausgedrückt, das zwischen einem Geführten und einem Führer. Darum wird dies auch für den Anfang angenommen. Und da die Organe der Wanderer

zusammengerollt sind, gibt es für sie keine Möglichkeit etwas zu genießen; hingegen kann das Wort 'Welt' (loka) auch auf Wanderer angewandt werden, die nichts genießen, weil die Welten Genussstätten für Andere, die dort wohnen, sein können. Wir müssen demnach verstehen, dass derjenige, welcher die Welt Agni's erreicht hat, von Agni, und derjenige, welcher die dem Vâyu gehörige Welt erreicht hat, von Vâyu geführt wird. Wie kann aber, wenn wir diese Ansicht, dass sie Wegweiser sind, annehmen, dies für Varu*n*a u. s. w. gelten? Über dem Blitze wurden ja Varu*n*a u. s. w. eingeschoben, und nach dem Blitze bis zur Erlangung Brahmans ist die Führerschaft der Person, die nicht ein Mensch ist, offenbart worden. Dieser Einwand wird beantwortet durch

Das sechste Sûtra.

Von da durch den, der zum Blitz gehört, weil der Veda so sagt.

*S*a*n*kara erklärt: Man hat zu verstehen, dass sie von da — d. h. nachdem sie zum Blitze gekommen sind — zur Welt des Brahman gehen, indem sie von der Person, welche nicht ein Mensch ist und welche unmittelbar nach dem Blitze folgt, durch die Welten des Varu*n*a u. s. w. geführt worden sind. Dass die Person sie führt, ist durch die Worte offenbart: »Wenn sie die Stätte des Blitzes erreicht haben, führt sie eine Person, nicht ein Mensch,[1] in die Welten Brahmans« (B*ri*h. VI, 2, 15). Aber Varu*n*a und die Anderen — so hat man zu verstehen — bezeigen ihr Wohlwollen entweder dadurch, dass sie ihn nicht hindern, oder dadurch, dass sie ihm beistehen. Darum ist es richtig gesagt, dass Licht u. s. w. die Götter sind, welche als Wegweiser dienen.

Diese Auszüge aus *S*a*n*kara's Kommentar zu den Vedântasûtras, so schwer sie auch zu verstehen sind, können dazu

1) Hier amânava*h*, allein im Texte mânasa*h*.

dienen, Ihnen doch einen Begriff davon zu geben, wie geradezu unmöglich es ist, die Bestandteile alter heiliger Litteratur in ein einheitliches System zu bringen, und wie die vedischen Apologeten sich vergebens bemühten, Widersprüche zu beseitigen und jede einzelne Stelle mit allen übrigen in Einklang zu bringen. Für uns ist diese Schwierigkeit nicht vorhanden, wenigstens nicht in dem Maße. Wir wissen jetzt, dass heilige Bücher, wie alle anderen Bücher, eine Geschichte haben, dass sie die Gedanken verschiedener Menschen und verschiedener Zeitalter enthalten, und dass wir, anstatt zu versuchen, Angaben, welche von einander abweichen, ja sogar einander widersprechen, in Einklang zu bringen, dieselben einfach als Thatsachen hinnehmen und in ihnen den stärksten Beweis für den historischen Ursprung und den Charakter der Echtheit dieser Bücher sehen sollten. Nachdem aber die Brâhmanischen Theologen sich einmal einen künstlichen Begriff der Offenbarung gebildet hatten, konnten sie die Fesseln, die sie selbst geschmiedet, nicht wieder abschütteln und mussten daher die künstlichsten Mittel ersinnen, um zu beweisen, dass es keine Abweichung und keinen Widerspruch zwischen irgend welchen der im Veda enthaltenen Angaben gebe. Da sie überzeugt waren, dass jedes Wort ihrer *S*ruti unmittelbar von der Gottheit komme, so folgerten sie, dass es ihre eigene Schuld sein müsse, wenn sie die Übereinstimmung widerstreitender Äußerungen nicht herausfinden könnten.

Unabhängige Angaben in den Mantras.

Sonderbar ist es jedoch, dass man, während so viel Anstrengung gemacht wird, alle in den Upanishaden vorkommenden Stellen in Ordnung und in Einklang zu bringen, kaum irgend einen Versuch gemacht hat, die Angaben der Upanishaden mit Stellen in den Hymnen, welche sich auf das Schicksal der Seele nach dem Tode beziehen, zu vereinbaren. Diese Stellen stehen mit denen in den Upanishaden keineswegs in

Einklang, ebensowenig als sie mit sich selbst immer in Einklang stehen. Es sind dies eben nur die verschiedenartigen Äußerungen der Hoffnungen und Besorgnisse individueller Dichter, und sie sind noch frei von den ausführlichen Einzelheiten über die Wanderung zu den Vätern, zu den Göttern und zu Brahman, an denen die Upanishaden so reich sind.

Wenn wir die Hymnen des Rigveda untersuchen, so finden wir in denselben den schlichten Glauben, dass diejenigen, welche ein gutes Leben geführt haben, mit einem neuen und vollkommenen Körper zu den Vätern im Reiche des Yama gehen; und zwar ist Yama ursprünglich ein Repräsentant der untergehenden Sonne,[1]) der erste Unsterbliche, und späterhin der erste Sterbliche, der die selige Wohnstätte jenseits des Westens betreten. So heißt es in einem beim Leichenbegängnis verwendeten Hymnus (Rv. X, 14, 7 ff.)[2]):

»Geh hin, geh hin, auf jenen alten Pfaden,
Auf denen unsre Väter heimgegangen;
Gott Varuna und Yama sollst du schauen,
Die beiden Könige, die Spendentrinker.

»Geh zu den Vätern, weile dort bei Yama,
Im höchsten Himmel, so du's reich verdientest,
Lass dort das Üble, kehre dann nach Hause,
Und nimm Gestalt, umstrahlt von lichtem Glanze.«

Yama wird nie der Erste der Sterblichen genannt, außer im Atharva-veda.[3]) Im Rigveda können wir seinen göttlichen Charakter und dessen physisches Substrat, die untergehende Sonne, noch deutlich erkennen. So lesen wir X, 14, 2:

»Yama war der Erste, der uns den Weg gefunden, einen Weideplatz, der uns nicht weggenommen werden kann, wohin unsere Väter ehedem gewandert sind, die dort geboren wurden, jeglicher nach seinem Wandel.«

1) Nach Hillebrandt ist der physische Hintergrund Yama's der Mond und nicht die Abendsonne. Das ist nicht unmöglich.

2) Anthropologische Religion, p. 248.

3) Ath.-veda XVIII, 3, 13 ist eine Korruption von Rv. X, 14, 1.

Dieser Pfad der Abgeschiedenen (prapatha) wird als gefährlich aufgefasst, und Pûshan wird um Schutz auf demselben angefleht (X, 17, 4). An Einer Stelle ist von einem Nachen zum Übersetzen eines Flusses die Rede (X, 63, 10), und auch zwei Hunde werden erwähnt, an denen der Abgeschiedene vorbeigehen muss. Ein anderer Vers bringt einen ganz neuen Gedanken herein. Da heißt es (Rv. X, 16, 3):

»Zur Sonne gehe das Auge, zum Wind der Atem; geh zum Himmel und zur Erde, wie es recht ist; oder gehe zu den Gewässern, wenn es dort gut für dich ist; ruhe in den Pflanzen.«

Man hat geglaubt, dass manche vedische Dichter die Wohnstätte der Seligen nicht in den Westen, sondern in den Osten verlegten; es hängt dies aber bloß von der richtigen Erklärung Einer Stelle, Rv. I, 115, 2, ab. Hier wird ein Sonnenaufgang beschrieben: »Das strahlende Angesicht der Götter ist aufgegangen, das Auge Mitra's, Varu*n*a's, Agni's; es füllte Himmel und Erde und die Luft, die Sonne ist das Selbst von Allem, was sich bewegt und feststeht.

»Die Sonne folgt der glänzenden, göttlichen Morgenröte hinten nach, wie ein Mann einem Weibe nachgeht, da wo die Frommen die Menschenalter verlängern von Seligkeit zu Seligkeit.«

Diese letzte Zeile ist auf verschiedene Weisen übersetzt worden, aber die gewöhnliche Vorstellung ist immer die gewesen, dass unter den Frommen hier wie sonst die Abgeschiedenen zu verstehen seien.[1] Es liegt jedoch für diese Erklärung keine Notwendigkeit vor. Ich sehe in diesen Worten eine im Veda oft ausgedrückte Idee, dass die frommen Verehrer ihr Leben oder ihre Nachkommenschaft verlängern, dadurch dass sie den Göttern des Morgens — die Morgensonne ist nämlich das Symbol der Erneuerung und langen Lebens — Opfer darbringen. Wie dem auch sein

1) Geldner u. Kaegi, *Siebenzig Lieder des Rigveda*, p. 55; Zimmer, *Altind. Leben*, p. 410.

mag, die Wohnstätte Yama's und der Abgeschiedenen ist in der Nähe des Sonnenuntergangs, nicht in der Nähe des Sonnenaufgangs.

Die Wohnung der Abgeschiedenen wird aber keineswegs als dunkel oder düster beschrieben. Wenigstens wenn Soma, der Mond, angerufen wird, Unsterblichkeit zu gewähren, lesen wir (IX, 113, 7 ff.):

»Wo unvergängliches Licht ist, in die Welt, in welche die Sonne gesetzt ist, in jene unsterbliche, ewige Welt versetze mich, o Soma!

»Wo Vaivasvata (Yama) König ist, wo der Abstieg (oder das Innerste) des Himmels ist, wo die ewigfließenden Wasser sind, da mache mich unsterblich, o Soma!

»Wo man sich bewegt, wie es Einem gefällt, im dritten Licht, dem dritten Himmel des Himmels, wo jeder Ort voll Licht ist, da mache mich unsterblich, o Soma!

»Wo alle Wünsche und Begierden zu finden sind, wo die rote Sonne ihren Gipfelpunkt hat, wo es Spenden und Sättigung gibt, da mache mich unsterblich, o Soma!

»Wo es Freuden und Wonnen gibt, wo Entzücken und Genuss wohnen, wo die Wünsche des Herzens erfüllt werden, da mache mich unsterblich, o Soma!«

Es folgt jedoch keineswegs, dass die Wohnstätte der Abgeschiedenen, zu welcher dieselben von Soma geführt werden, immer genau in derselben Weise aufgefasst wird. Die dichterische Phantasie der vedischen Sänger ist noch sehr frei. So lesen wir in einem anderen Hymnus (I, 24, 1—2), dass Agni, der Erste unter den unsterblichen Göttern, den Menschen der Aditi (dem Unendlichen) wiedergeben solle, wo der Sohn seinen Vater und seine Mutter wieder sehen könne. In einem anderen Hymnus (X, 15) werden die Abgeschiedenen thatsächlich in verschiedene Klassen eingeteilt, die entweder in der Luft oder auf der Erde und in den Dörfern wohnen. Dîrghatamas (I, 154, 5) spricht von der geliebten Stätte Vish*n*u's, wo fromme Männer sich erfreuen, als der Wohnstätte der Seligen. Diese Stätte Vish*n*u's würde

denn der Ort sein, wo die Sonne ihren höchsten Punkt erreicht, nicht wo sie untergeht. Ein anderer Dichter (X. 135, 1) spricht von einem schönen Baume, wo Yama mit den Göttern trinkt. Im Atharva-veda bekommen wir noch mehr Einzelheiten. Da lesen wir von Milchkühen, sanften Winden, kühlendem Regen, von Kuchen aus Schmelzbutter, von Strömen, die mit Milch und Honig fließen, und von einer großen Menge Frauen, lauter Dingen, die zum Genusse der Abgeschiedenen dienen sollen.

Es scheint sehr sonderbar, dass keine von diesen in den Hymnen des Rigveda enthaltenen Angaben über das Schicksal der Seele nach dem Tode in den Vedânta-sûtras besprochen wird. Es wird kein Versuch gemacht, sie mit den Lehren der Upanishaden in Einklang zu bringen. Dasselbe gilt von vielen in den Brâhma*n*as vorkommenden Stellen, obgleich sie mit demselben Rechte, wie die Upanishaden, ja vom historischen Standpunkte mit noch größerem Rechte als diese auf den Charakter der *S*ruti oder Offenbarung Anspruch erheben können. Dies ist ein Punkt, den einheimische Vedântisten in Betracht ziehen sollten, ehe sie die Vedânta-Philosophie als auf *S*ruti oder Offenbarung (im allgemeinen Sinne dieses Wortes) gegründet darstellen.

Missverstandene mythologische Sprache.

Ein anderer schwacher Punkt bei den Verfassern der Vedânta-sûtras ist, wie mir scheint, ihre Unfähigkeit zu verstehen, dass es in den ältesten Perioden der Sprache unmöglich ist, irgend einen Gedanken anders als metaphorisch, hieroglyphisch, oder — was dasselbe ist — mythologisch auszudrücken. Die alten Weisen denken nicht so sehr in Begriffen als in Bildern. Für uns sind diese Bilder verblichen, so dass von ihnen nichts als der feste Kern übrig bleibt. Wenn wir z. B. davon sprechen, dass wir uns Gott nähern oder an Gott herankommen, so denken wir nicht mehr an Meilen Weges, die wir zurückzulegen, oder an

Brücken, die wir zu überschreiten, oder an Seen, die wir zu durchfahren haben. Und wenn wir von einem Throne Gottes sprechen, gestatten wir uns nicht, uns einen königlichen Thron mit Füßen, Säulen und Baldachin auszumalen. Aber bei den alten Sprechern war dies anders. Ihre Gedanken waren noch nicht frei von dem Bilderwerk der Sprache. Ihre Annäherung an Gott konnte nur als eine lange Wanderung über steile Wege und enge Brücken dargestellt werden, und der Thron Gottes oder Brahmans wurde malerisch beschrieben als golden und mit kostbaren Tüchern und Kissen bedeckt. Zur Ehre der Dichter der Upanishaden sei es jedoch gesagt, dass sie bald anfingen, sich zu berichtigen. Sie sagen uns, dass der Thron Brahmans nicht ein goldener Thron sei, sondern dass man darunter die Einsicht zu verstehen habe, während dessen Decken die heiligen Schriften oder die Vedas darstellen. So wird ein Fluss, über den die Seele auf ihrer Wanderung zu Brahman zu setzen hat, Vi*g*arâ, d. h. Nichtalternd, genannt; wer über denselben übergesetzt ist, wirft das Alter ab und wird nie wieder alt. Man nimmt an, dass er seine guten und seine bösen Thaten abgeschüttelt habe, und dass er das Verdienst der ersteren jenen unter seinen Verwandten auf Erden hinterlasse, die ihm lieb gewesen, während seine bösen Thaten seinen ungeliebten Verwandten zufielen. Ein See wiederum, der den Weg zu Brahman hemmt, heißt *Âra*, und dieser Name soll von *Ari*, 'Feind', abgeleitet sein, und zwar sollen diese Feinde die Leidenschaften und Neigungen des Herzens sein, die alle zurückgelassen werden müssen, ehe der Eingang zur Stadt Gottes gefunden werden kann, während diejenigen, welche nicht die Wahrheit wissen, wie man glaubt, in diesem See ertrinken.

Unter den aufgeklärtesten Forschern auf dem Gebiete der vedischen Litteratur in Indien gibt es selbst heutzutage nur wenige — wenn es überhaupt welche gibt —, die auch nur die Möglichkeit eines historischen Wachstums in Bezug auf den Veda zugeben und die nicht die künstlichsten Erklärungen dem freimütigen Zugeständnis vorziehen würden.

dass gleich anderen heiligen Büchern auch der Veda verschiedenen Örtlichkeiten, verschiedenen Zeitaltern und verschiedenen Köpfen seinen Ursprung verdankt.

Wenn wir nicht diese metaphorische oder hieroglyphische Sprache der alten Welt verstehen lernen, so werden wir die Upanishaden und die meisten heiligen Bücher des Ostens bloß als kindisches Geplapper ansehen; wenn wir aber durch den Schleier hindurchsehen können, so werden wir hinter demselben zwar nicht, wie Viele sich einbilden, tiefe Mysterien oder esoterische Weisheit, aber immerhin verständige und verständliche Bemühungen im ernsten Suchen nach Wahrheit sehen.

Wir dürfen jedoch nicht denken, dass wir immer den ursprünglichen Sinn mythologischer Phraseologie ergründen können, es folgt auch gar nicht, dass die von den indischen Kommentatoren angenommene Erklärung immer die richtige sein müsse. Im Gegenteil, diese einheimischen Erklärungen sind oft gerade durch die Autorität, die ihnen natürlicherweise zuzukommen scheint, irreführend, und wir müssen trachten, uns so viel als möglich von ihnen unabhängig zu erhalten.

In den ausführlichen Schilderungen zum Beispiel, die ich Ihnen aus einigen der Upanishaden vorlas, die Rückkehr der Seele zu Brahman betreffend, wonach die Seele mit dem Rauche des Scheiterhaufens emporsteigt und die Nacht erreicht, hierauf die Monatshälfte des abnehmenden Mondes, sodann die sechs Monate, während welcher die Sonne nach Süden zieht, und dann erst in der Welt der Väter anlangt, finden wir es schwer, wenn nicht unmöglich, irgend welche bestimmte Gedanken mit diesen Wanderungen der Seele zu verknüpfen. Was kann mit den sechs Monaten, während welcher die Sonne nach Süden oder nach Norden zieht, gemeint sein? Man möchte glauben, es liege darin der Gedanke, dass die Seele sechs Monate, während die Sonne nach Süden zieht, warten müsse, ehe sie hoffen könne, die Welt der Väter und den Mond zu erreichen. Dies ist aber keines-

wegs die Erklärung der einheimischen Kommentatoren. Ihnen liegt eine Stelle im Sinne, wo es heißt, dass die Seele mit der Schnelligkeit des Gedankens vorwärts wandere, und sie würden daher nimmermehr zugeben, dass in dem Anschluss der Seele an den nördlichen oder südlichen Lauf der Sonne irgend etwas wie Aufschub zu sehen sei. Sie mögen damit Recht haben, allein sie lassen die Schwierigkeit von den sechs Monaten als einer Station auf der Wanderung der Seele unerklärt. Ich kann nur Eine Parallele beibringen, die vielleicht etwas Licht auf diesen Punkt werfen mag.

Sie kommt bei Porphyrius, *De Antro Nympharum*, vor. Diese von Homer (Odyss. XIII, 104) erwähnte Grotte der Nymphen wurde von Porphyrius und anderen Philosophen, wie Numenius und Cronius, als ein Symbol der Erde mit ihren zwei Thüren aufgefasst:

δύω δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν·
αἱ μὲν πρὸς Βορέαο, καταιβαταὶ ἀνθρώποισιν,
αἱ δ᾽ αὖ πρὸς Νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνῃ
ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ᾽ ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

Diese Thüren der Grotte sind als die von und zu der Erde führenden Pforten erklärt worden. So sagt Porphyrius, dass es zwei äußerste Enden in den Himmeln gebe, nämlich das Wintersolstitium — und es gebe keinen dem Süden näher gelegenen Teil, als dieses — und das Sommersolstitium, welches dem Norden am nächsten gelegen sei. Aber die Sommersonnenwende, d. h. der Wendekreis, liegt im Krebse, und die Wintersonnenwende im Steinbock. Und da der Krebs der Erde am nächsten ist, wird er mit Recht dem Monde zugeschrieben, der selbst sich in unmittelbarer Nähe der Erde befindet. Da aber der Südpol durch seine größte Entfernung für uns unbemerkbar ist, wird der Steinbock dem Saturn zugeschrieben, der der höchste und entfernteste aller Planeten ist. . . Theologen nahmen daher zwei Thore an, Krebs und Steinbock, und auch Plato meinte diese mit dem, was er die zwei Münde nennt. Von diesen, behaupten sie, ist der Krebs

das Thor, durch welches die Seelen hinabsteigen, der Steinbock aber dasjenige, durch welches sie hinaufsteigen [und einen materiellen Zustand des Seins gegen einen göttlichen austauschen]. Und in der That heißt es von den gegen Süden gerichteten Thoren der Grotte mit großem Rechte, dass sie für das Hinabsteigen der Menschen den Durchgang gestatten; aber die nördlichen Thore sind nicht die Zugänge der Götter, sondern der zu den Göttern emporsteigenden Seelen. Aus diesem Grunde sagt der Dichter nicht, dass es der Durchgang der Götter, sondern der der Unsterblichen sei, eine Benennung, die auch unseren Seelen zukommt, die an und für sich oder ihrem Wesen nach unsterblich sind.[1])

Die Vorstellung, dass der Ort, nach welchem die Sonne, sei es in ihrem nördlichen oder ihrem südlichen Laufe, zurückkehrt, eine Thüre sei, durch welche die Seelen zum Himmel emporsteigen können, ist zum mindesten begreiflich; ebenso begreiflich, wie die Vorstellung, welche Macrobius im zwölften Kapitel seines Kommentars zu Scipio's Traum dem Pythagoras zuschreibt, der, wie er uns sagt, dachte, dass das Reich Pluto's von der Milchstraße abwärts beginne, da Seelen, welche aus derselben herabfallen, schon von den Göttern zurückgewichen zu sein scheinen.

Es sollte auch nicht unerwähnt bleiben, dass, wie Bal Gangadhar Tilak in seinen Untersuchungen über das Alter der Vedas bemerkt, »das Sommersolstitium, welches den südlichen Lauf der Sonne beginnt, das ayana der Pit*r*is genannt wird, und dass der erste Monat oder Halbmonat in diesem ayana der Pit*r*is ganz besonders der Monat oder Halbmonat der Pit*r*is oder der Fravashis oder der Manen ist. Die Inder,« fügt er hinzu, »betrachten bis zum heutigen Tage die dunkle Hälfte des Monats Bhâdrapada als den Halbmonat der Manen, und ebenso die Parsen, deren Jahr mit dem Sommersolstitium

1) Siehe *Aelian, Porphyrius, Philo*, ed. Didot, p. 94, § 21.

anhob, so dass der erste Monat des Jahres den Manen geweiht war.« (W. Geiger, *Ostīrānische Kultur im Altertum*, p. 324.)

Er geht noch weiter und macht darauf aufmerksam, dass, wenn die Frühlingsnachtgleiche im Orion war, dieses Gestirn zusammen mit der Milchstraße und dem Hunde sozusagen die Grenze zwischen Himmel und Hölle, zwischen Devaloka und Yamaloka bilden, die in vedischen Werken die Hemisphären nördlich und südlich vom Äquator bedeuten. Dies würde, glaubt er, auch erklären, warum nach den parsischen, den griechischen und den indischen Überlieferungen Himmel und Hölle durch einen Fluss getrennt sind, und wie es kam, dass die vieräugigen oder dreiköpfigen Hunde an den Thoren der Hölle den Weg zu Yama's Reich bewachten; diese Hunde seien nämlich die Sternbilder des großen und kleinen Hundes. Er unternimmt es, noch mehrere andere von den alten vedischen Überlieferungen durch den Hinweis auf diese Sternbilder zu erklären, doch hat er schwerlich bewiesen, dass diese Sternbilder und ihre Namen als 'der große und der kleine Hund' schon zur Zeit der Dichter des Rigveda bekannt waren.

Was auch in diesen Spekulationen unsicher sein mag, so viel scheint klar, dass ursprünglich der Ort, wo die Sonne sich ihrem nördlichen Laufe zuwandte, als der Ort aufgefasst wurde, wo die Seele sich der Welt der Väter nähern könne.

Am schwierigsten zu verstehen ist aber das Schicksal, das der Seele harrt, während sie im Monde weilt. Hier im Monde nämlich, heißt es, werden die Abgeschiedenen zur Speise der Götter. Die wörtliche Bedeutung ist, 'sie werden von den Göttern gegessen', aber die Kommentatoren warnen uns, nicht etwa 'Essen' im wörtlichen Sinne aufzufassen, sondern in dem mehr allgemeinen Sinne von 'in sich aufnehmen', 'genießen' oder 'lieben'. Die Abgeschiedenen, sagen sie, werden von den Devas nicht bissenweise gegessen, sondern man hat darunter zu verstehen, dass sie das Entzücken der Götter bilden, wie Speise das Entzücken der Menschen bildet.

Ja, Ein Kommentator geht noch weiter und sagt: »Wenn man sagt, dass Frauen von Männern geliebt werden, so lieben sie, indem sie geliebt werden, auch selbst. So lieben auch diese Seelen, indem sie von den Göttern oder Devas geliebt werden, ihrerseits wieder die Götter und sind glücklich, indem sie sich mit den Devas freuen.« Dies scheint zunächst eine vernünftige Erklärung, und wir wissen, dass auch in der Sprache des Neuen Testaments Essen und Trinken oder Sichnähren in gewissen allbekannten Stellen in dem Sinne von Empfangen, Genießen oder Lieben verstanden werden muss.

Doch dies erklärt unsere Legende nicht ganz, und es ist klar, dass einige andere mythologische Vorstellungen vom Monde die Gedanken der Dichter der Upanishaden beeinflusst haben müssen. Es war offenbar eine geläufige Vorstellung bei dem gemeinen Volke im alten Indien, dass der Mond die Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit sei, und dass er aus etwas Ähnlichem, wie der griechische Nektar bestehe, der den Göttern Unsterblichkeit verlieh. Das Abnehmen des Mondes wurde dieser Verzehrung Somas (des Mondsaftes) durch die Götter zugeschrieben, während das Zunehmen desselben durch das Eingehen der abgeschiedenen Geister in den Mond, die anerkannte Wohnstätte der Väter, erklärt wurde. Wenn man also, nachdem der Mond wieder voll war, glaubte, dass die Götter noch einmal von demselben äßen, so ist es begreiflich, dass man annahm, die Götter nährten sich von den Seelen der Abgeschiedenen, die in den Mond eingegangen waren.[1] Ich will nicht behaupten, dass diese Erklärung sicher sei, auch wird sie von den Kommentatoren der Upanishaden nicht einmal angedeutet, jedenfalls aber ist sie zusammenhängend und verständlich; und dies ist mehr, als sich von *S*aṅkara's Auslegung sagen lässt.

Es ist jedoch nicht unmöglich, dass ältere mythologische Vorstellungen vom Monde die Gedanken der Dichter der

1) Siehe Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, p. 394.

Upanishaden beeinflusst haben. Nicht bloß in Indien wurde der Mond als ein Sinnbild des Lebens und der Unsterblichkeit angesehen. Wenn die Menschen nach Monden zählten, so wurde der Mond naturgemäß die Quelle und der Spender des Lebens. Sie baten um mehr Monde, sie lebten so viele Monde, so dass 'Mond' und 'Leben' fast synonym wurden. Was ferner die Idee des unsterblichen Lebens nach dem Tode anbelangt, so sah man dieselbe versinnbildlicht in dem Abnehmen oder Sterben des Mondes und in der Auferstehung des Neumondes. Spuren davon hat man sogar bei den niedrigsten Völkern, wie den Hottentotten, entdeckt, die eine bekannte Sage vom Monde haben, dass er einen Boten zu den Menschen schicke, um ihnen zu sagen: »Wie ich sterbe und sterbend lebe, so werdet auch ihr sterben und sterbend leben.« [1])

Indem man diese zwei Auffassungen verband, gelangte man leicht zu der Vorstellung, dass ebenso, wie die Abgeschiedenen zum Monde gingen, und wie der Mond zu- und abnahm, auch jene mit dem Monde zu- und abnähmen. Dann gab es ferner noch eine andere Überlieferung in Indien, dass der Mond, der Spender von Regen und Fruchtbarkeit, die Lieblingsnahrung der Götter sei; es war somit nichts weiter nötig, als eine Verbindung dieser Überlieferungen, um zu dem Ausspruche zu gelangen, dass während der Monatshälfte des abnehmenden Monats die Götter sich von den im Monde wohnenden Abgeschiedenen nährten. Einige von diesen Gedanken sind in dem Verse Rv. X, 85, 19 ausgedrückt:

Nâva*h*-nava*h* bhavati *g*ấyamâna*h*
Ấhnâm ketú*h* ushấsâm eti ấgram
Bhâgấm devébhya*h* ví dadhâti â-yán
Prấ *k*andrámấ*h* tirate dîrghấm ấyu*h*.

»Er (der Mond) wird immer wieder neu, wenn er geboren wird; das Licht der Tage, geht er an der Spitze der Morgenröten; wenn er ankommt, verteilt er den Göttern jedem sein Teil; der Mond verlängert ein langes Leben.«

1) *Selected Essays*, I, p. 610.

Hier ist es klar, dass der Mond als die Quelle und der Spender des Lebens, namentlich eines langen Lebens, angesehen wird, während unter dem Teil, den er den Göttern verteilt, entweder der für jeden der Götter bestimmte Opferanteil, der durch den Mond als den Regler der Jahreszeiten und der Opfer bestimmt wird, zu verstehen ist, oder vielleicht der Regen als Erhalter des Lebens, der, wie man annahm, vom Monde kommt und mit demselben fast synonym ist.

Ich behaupte nicht, dass alle diese Ideen den Verfassern der Upanishaden deutlich gegenwärtig waren. Ich will nur andeuten, dass sie die wesentlichen Elemente jener legendenhaften Sprache bildeten, in der sie ihre Lehren ausdrückten, sich darauf verlassend, dass die Leute, an welche ihre Lehren gerichtet waren, dieselben verstehen würden.

Wir kommen nun zu einer neuen Phase halblegendenhafter, halbphilosophischer Spekulation.

Der Devayâna oder Götterpfad.

Die Seelen derjenigen, welche das Entzücken der Götter bilden, oder welche sich der Gesellschaft der Götter und Väter erfreuen, während sie im Monde wohnen, sollen diese Seligkeit durch ihre frommen Werke, durch Opfer, Wohlthätigkeit und Kasteiung, nicht durch wirkliche Erkenntnis erreicht haben. Darum kehren sie, wie man glaubt, wieder zu diesem Leben zurück, nachdem sie den vollen Lohn für ihre guten Werke genossen haben; diejenigen hingegen, welche wahre Erkenntnis oder das, was wir wahren Glauben nennen würden, erworben haben, kehren nicht wieder zurück, sondern dringen vorwärts, bis sie Brahman, den höchsten Gott, erreichen. Dies gelingt ihnen mit Hilfe des Devayâna oder des Götterpfades, zum Unterschiede von dem Pit*ri*yâ*n*a oder dem Väterpfade. Für diejenigen, welche diesen Götterpfad, der zu Brahman führt, und der nur durch Erkenntnis entdeckt werden kann, aufgefunden haben, gibt es keine Rück-

kehr, d. h. sie werden nicht wiedergeboren. Wiedergeboren und noch einmal in den Wirbel kosmischen Daseins hineingezogen zu werden, ist in den Augen der Verfasser der Upanishaden das größte Unglück, das man sich nur denken kann. Der Hauptzweck ihrer Philosophie ist es daher zu entdecken, wie man diesem kosmischen Wirbel entrinnen, wie man es vermeiden könne, immer wieder geboren zu werden.

Wenn wir dies alles in Betracht ziehen, so können wir, glaube ich, in den Gedanken, welche sich die Verfasser der Upanishaden über das Schicksal der Seele nach dem Tode bildeten, deutlich drei aufeinander folgende Stufen unterscheiden. In den Upanishaden selbst stehen diese verschiedenen Theorien nebeneinander. Es wird kein Versuch gemacht, sie in Einklang zu bringen, bis wir zu den Vedânta-Philosophen kommen, die Alles, was sich im Veda findet, als eine einzige vollständige Offenbarung ansahen. Wenn wir aber die Freiheit historischer Kritik, oder vielmehr historischer Auslegung, in Anspruch nehmen dürfen, so würden wir den einfachen Glauben an den sogenannten Pit*ri*yâ*n*a, den Väterpfad, und an die Wanderung der Seele zum Monde als der Heimat der Väter der ältesten Periode zuschreiben. Es ist nichts weiter als ein volkstümlicher Glaube, den wir auch sonst finden, dass die Seele dahin gehen werde, wohin die Väter gegangen, und dass deren Wohnstätte nicht in der Sonne sei, sondern in dem Monde, dem leuchtenden Gestirn der dunklen Nacht..

Dann kam die neue Idee, dass dieses glückliche Leben mit den Göttern und den Vätern im Monde der Lohn für gute Werke auf Erden sei, und dass der Lohn für diese guten Werke sich nach einiger Zeit erschöpfen müsse. Was dann? War mittlerweile der Begriff Eines höchsten Gottes, eines objektiven Brahman, gewonnen worden, und hatte man erkannt, dass wahre Seligkeit und Unsterblichkeit nicht in solchen halbirdischen Genüssen bestehe, wie sie die Abgeschiedenen im Monde zu erwarten hatten, und die nach einiger Zeit zu Ende gehen müssen, sondern in einer An-

näherung an das höchste Wesen und einer annähernden Erkenntnis desselben, so ergab sich die Schlussfolgerung von selbst, dass es außer dem zum Monde führenden Väterpfade noch einen anderen Pfad geben müsse, nämlich den Götterpfad (Devayâna), der durch verschiedene Welten der Götter zu dem Throne Brahmans oder des höchsten Gottes führe. Dieser Weg stand Allen offen, die eine wahre Erkenntnis Brahmans erlangt hatten, und selbst diejenigen, welche eine Zeitlang den Lohn für ihre guten Werke im Monde genossen hatten, konnten darauf hoffen, nachdem sie durch wiederholte Existenzen gegangen, wieder einmal als menschliche Wesen geboren zu werden, am Ende eine wahre Erkenntnis des Einen höchsten Gottes zu erlangen und dann auf dem Götterpfade weiter zu schreiten zu dem Throne der höchsten Gottheit, ob sie nun dieselbe Brahman, Hira*n*yagarbha, oder mit irgend einem anderen Namen benennen, von wo es keine Rückkehr gibt.

Wir werden jedoch sehen, dass selbst dies noch nicht endgültig war, sondern dass später noch eine dritte Phase des Denkens folgte, in der selbst diese Annäherung an den Thron Gottes als unzulänglich zurückgewiesen wurde. Ehe wir aber zu einer Betrachtung dieser letzten Phase weiter gehen, müssen wir noch einige Augenblicke bei dem verweilen, was, wie man glaubte, das Schicksal der Seelen war, wenn sie den Mond verlassen und einen neuen Kreislauf von Geburten und Wiedergeburten antreten mussten, bis sie zuletzt vollkommene Freiheit von kosmischer Existenz durch eine wahrere Erkenntnis Gottes erlangten.

Metempsychose.

Dies ist ein merkwürdiges und wichtiges Kapitel, weil wir in demselben deutlich die ersten Anfänge eines Glaubens an Metempsychose oder Seelenwanderung entdecken können. Die Alten waren überzeugt, dass dieser Glaube aus dem Orient stamme, und sie wähnten, dass Pythagoras und Andere

ihren Glauben an Metempsychose nur aus Indien hätten bekommen können. Wir sahen, wie wenig begründet diese Annahme war, und es lässt sich leicht zeigen, dass der Glaube an die Seelenwanderung auch in anderen Ländern entstanden ist, die unmöglich von den Strahlen indischer oder griechischer Philosophie getroffen worden sein können. Es ist aber nichtsdestoweniger interessant, die ersten Anfänge dieses Glaubens in Indien zu verfolgen; denn wir haben es hier mit Thatsachen und nicht mit bloßen Theorien zu thun, wie sie von neueren Anthropologen über den Ursprung der Metempsychose aufgebracht worden sind. Diese nehmen an, dass der Glaube an die Wanderung der Seelen, namentlich die Wanderung menschlicher Seelen in tierische Körper mit dem, was man 'Animismus' nennt, etwas zu thun habe. Nun ist ja 'Animismus' ein sehr nützliches Wort, wenn es nur gehörig definiert wird. Es ist eine Übersetzung des deutschen '*Beseelung*', und wenn es einfach als ein umfassender Ausdruck für alle Versuche, unbelebte Objekte als belebte Subjekte aufzufassen, gebraucht wird, so lässt sich nichts dagegen einwenden. Vor einem sehr gewöhnlichen Irrtum jedoch müssen wir uns sorgfältig in acht nehmen. Wenn Reisende auf Volksstämme stoßen, die von Bäumen oder Steinen als empfindenden Wesen sprechen und ihnen viele Dinge zuschreiben, die von Rechts wegen bloß belebten oder menschlichen Wesen zukommen, so sagt man uns, dies sei ein Fall von Animismus. Das ist es ja ohne Zweifel. Aber ist nicht 'Animismus' in diesem Falle einfach ein anderer Name für den Glauben, dass gewisse unbelebte Gegenstände belebt seien? Es mag gelehrter klingen, aber der Name erklärt natürlich nichts. Was wir wissen wollen, ist, *wie* menschliche Wesen, die doch selbst belebt sind, sich so irren konnten, dass sie leblose Dinge als belebte behandelten. Selbst Tiere verwechseln selten leblose Dinge mit lebendigen Dingen. Ich glaube, dass diese Neigung des menschlichen Geistes, leblosen und seelenlosen Gegenständen Leben und Seele zuzuschreiben, durch eine allgemeinere Neigung, ja durch eine Notwendig-

keit — wie man es fast nennen könnte — erklärt werden kann und erklärt worden ist; eine Notwendigkeit, der der menschliche Geist durch die menschliche Sprache unterworfen ist, die ausschließlich nur vermittelst Wurzeln, die sämtlich Handlungen ausdrücken, Namen von Gegenständen bilden kann. Es war unmöglich, die Sonne oder den Mond oder einen Baum oder selbst einen Stein zu benennen und darum aufzufassen, außer als Thuer von etwas, und dieses Etwas ist in einer von den vier- bis fünfhundert Wurzeln ausgedrückt, welche das Stammkapital der Sprache bildeten. Dies, was man Energismus genannt hat, ist die höchste Verallgemeinerung, und es umfasst und erklärt zugleich Animismus, Personifikation, Anthropomorphismus, Spiritismus und verschiedene andere *ismen*.

Allein die Frage, um die es sich uns jetzt handelt, ist die: Hatte der Glaube an Seelenwanderung irgend etwas mit Animismus zu thun, oder mit jenem allgemeinen Glauben, dass nicht nur Tiere Seelen hätten wie die Menschen, sondern dass auch leblose Gegenstände von Seelen bewohnt sein könnten? Denn man darf nicht vergessen, dass gleich von Anfang an Metempsychose die Wanderung der Seelen nicht bloß in Tiere, sondern auch in Pflanzen bedeutete. In Indien hatte dieser Glaube jedenfalls nichts mit dem gewöhnlichen Animismus zu thun. Die tiefste Quelle desselben scheint hier rein ethisch gewesen zu sein. Der Grund, weshalb die Seele, nachdem sie eine Zeitlang in der Welt der Väter gewohnt, wiedergeboren werden musste, war — Sie erinnern sich wohl — eben der, dass der Vorrat ihrer guten Werke sich erschöpft hatte. Hören wir denn, was sich die alten Inder darüber dachten, wie es der Seele nach ihrer Herabkunft vom Monde ergehen werde. Hier müssen wir wiederum auf recht viel kindisches Geplapper gefasst sein; aber Sie wissen wohl, dass Philosophen — geschweige denn zärtliche Väter und Großväter — selbst in kindischem Geplapper recht viel Weisheit entdecken können. Die Seele, so lesen wir in den Upanishaden, kehrt durch den Äther oder

durch den Raum zurück und steigt sodann in der Gestalt von Regen zur Erde hinab. Etwas, was so im Regen herabgekommen ist, verwandelt sich auf Erden in Speise. Diese Speise, heißt es, wird in einem neuen Altarfeuer als Opfer dargebracht, nämlich im Menschen, und von da aus von einem Weibe geboren, d. h. der Mensch isst die Speise und mit derselben die Keime eines neuen Lebens. Diese Keime sind unsichtbar, aber nach den Upanishaden nicht minder wirklich.

Wirklichkeit unsichtbarer Dinge.

Dieser Glaube an unsichtbare Wirklichkeiten wird in den Upanishaden vollständig anerkannt. Er bezog sich nicht nur auf die unsichtbaren Agentien in der Natur, ihre Devas oder Götter, die sie sorgfältig von ihren sichtbaren Kundgebungen unterschieden. Sie glaubten an einen sichtbaren Agni (Feuer), der das Opfer vollzog, aber sie unterschieden ihn sorgfältig von dem unsichtbaren und göttlichen Agni, der in der Dämmerung, in der Morgenröte, ja selbst in den beiden Reibhölzern verborgen war, von keinem Menschenauge gesehen, aber bereit zu erscheinen, wenn die Priester die Reibhölzer gehörig gerieben hatten. Derselbe Glaube gab ihnen ihren klaren Begriff von der Seele, die nie sichtbar oder greifbar, und doch wirklicher für sie war, als irgend etwas Anderes. Ihr Glaube endlich an etwas Unsichtbares, was das Leben jedes Teiles der Natur ausmachte, begegnet uns auf jeder Seite der Upanishaden. So lesen wir in der *Kh*ândogya-Upanishad einen Dialog zwischen einem Sohn und seinem Vater, der dem Ersteren die Augen öffnen will in Betreff der Wirklichkeit des Ungesehenen oder des Unendlichen in der Natur, welches auch das Ungesehene und Unendliche im Menschen ist, welches in der That sowohl Brahman als Âtman, das Selbst, ist.

Der Vater sagte: »Mein Sohn, hole mir eine Frucht von dem Feigenbaum.«

Der Sohn erwiderte: »Hier ist eine, Herr.«

»Brich sie,« sagte der Vater.

Der Sohn erwiderte: »Sie ist gebrochen, Herr.«

Der Vater: »Was siehst du darin?«

Der Sohn: »Diese fast verschwindend kleinen Samenkörnchen.«

Der Vater: »Brich eines derselben.«

Der Sohn: »Es ist gebrochen, Herr.«

Der Vater: »Was siehst du darin?«

Der Sohn: »Gar nichts, Herr.«

Der Vater: »Mein Sohn, jene feine Essenz, die du nicht darin siehst, eben aus jener Essenz besteht dieser große Feigenbaum.«

»Glaube es, mein Sohn. Das, was die unsichtbare, feine Essenz ist, in dem hat Alles, was da ist, sein Selbst. Es ist das Wahre, es ist das Selbst, und du, o Sohn, bist es.«

Wenn Leute einmal zu diesem Glauben an feine, unsichtbare Keime gelangt sind, so ist ihr Glaube an die Keime lebendiger Seelen, die im Regen herabsteigen, in Getreidekörner verwandelt werden, sich, nachdem sie gegessen worden, in Samen verwandeln und schließlich von einer Mutter geboren werden, — was immer wir als Biologen davon halten mögen — metaphysisch nicht gar so sinnlos, als es auf den ersten Blick scheint. Während wir aber in diesem Falle nur eine Wanderung der menschlichen Seele durch Regen und Speise in einen neuen menschlichen Körper vor uns haben, finden wir an einer anderen Stelle (*Kh*ândogya V, 10, 3) viel umständlichere Einzelheiten. Hier heißt es, dass der Regen, welcher die Seele zur Erde zurückbringt, in Reis, Gerste, Kräuter aller Art, Bäume, Sesam oder Bohnen aufgenommen wird. Es ist sehr schwer, diesen Pflanzenwohnungen zu entrinnen, und wer immer die Personen sein mögen, die diese Speise essen und nachher Kinder erzeugen, ihnen gleich wird der Keim der Seele. Und doch hören wir, dass nicht Alles dem Zufall überlassen bleibt, sondern dass diejenigen, deren Lebensführung gut gewesen, rasch eine gute Geburt in

der Familie von Brâhma*n*as oder Kshatriyas oder Vai*s*yas erlangen werden, während Einer, dessen Lebensführung schlecht gewesen, schnell eine üble Geburt in der Familie eines *Kand*âla, eines Auswürflings, erlangen oder — und hier stoßen wir zum ersten Mal auf die Idee, dass eine menschliche Seele in die Körper von Tieren wandere — zu einem Hund oder einem Schwein werden wird. Ich glaube, wir können deutlich sehen, dass dieser Glaube an die Wiedergeburt einer menschlichen Seele als Auswürfling, oder als Hund oder Schwein das enthält, was ich ein ethisches Element nannte. Dies ist sehr wichtig, zum mindesten so weit es sich um eine Erklärung der Idee der Metempsychose in Indien handelt. Was auch der Einfluss des Animismus auf das Entstehen des Glaubens an Metempsychose in anderen Ländern gewesen sein mag, in Indien ging dieser Glaube offenbar aus einem Gefühl moralischer Gerechtigkeit hervor. Wie man schon in diesem Leben einem Manne, der sich niedrige und viehische Handlungen hat zu Schulden kommen lassen, sagen konnte, er sei ein Auswürfling, oder er sei ein Hund oder ein Schwein, so mochte wohl das Gewissen des indischen Volkes, wenn es einmal die Idee der Fortdauer des Daseins der Seele nach dem Tode begriffen hatte, allen Ernstes behaupten, dass er im künftigen Leben ein Auswürfling oder ein Hund oder ein Schwein sein werde. Und nachdem diese Idee der Metempsychose einmal aufgebracht worden war, regte sie den Geist des Volkes bald zum Nachdenken an über alle Wechselfälle und Zufälle, die der Seele auf ihren seltsamen Wanderungen zustoßen könnten. So lesen wir, dass die Seele großen Gefahren ausgesetzt sein kann; denn während der Regen, der aus dem Monde (retodhâ*h*) auf die Erde fällt, befruchtet und in Reis, Korn und Bohnen übergeht, hernach gegessen und dann als die Nachkommenschaft des Essers geboren wird, kann es geschehen, dass etwas von dem Regen in die Flüsse und in das Meer fällt und von Fischen und Seeungeheuern verschlungen wird. Nach einiger Zeit werden sie sich im Meer auflösen, und nachdem das

Seewasser von den Wolken hinaufgezogen worden ist, kann es wieder auf eine Wüste oder auf trockenes Land herabfallen. Hier kann es von Schlangen oder wilden Tieren aufgetrunken, und diese können wieder von anderen Tieren verschlungen werden, so dass der Kreislauf von Existenzen und selbst die Gefahr gänzlicher Vernichtung endlos wird. Denn manche Regentropfen können ganz eintrocknen, oder sie können von unessbaren Körpern aufgesogen werden. Ja, selbst wenn der Regen aufgesogen worden und zu Reis und Korn geworden ist, kann er erst noch von Kindern oder von Asceten, die der Ehe entsagt haben, gegessen werden, und dann ist wohl die Aussicht auf eine neue Geburt entfernter denn je. Glücklicherweise ist die Seele, obzwar sie in ihrem Aufstieg bewusst ist, bei ihrem Herabsteigen durch alle diese gefährlichen Stadien, wie man annimmt, ohne Bewusstsein. Die Brahmanen haben immer sinnige Vergleiche bei der Hand. Die Seele, sagen sie, ist wie ein Mann, der, wenn er auf einen Baum hinaufsteigt, ganz bei Sinnen ist, aber sein Bewusstsein verliert, wenn er kopfüber von einem Baume herabfällt. Nun, trotz all dem thörichten Geschwätz oder kindischem Geplapper fehlt es doch nicht an großen Gedanken, die sich durch das Ganze hindurchziehen. Zunächst sehen wir den unbedenklichen Glauben, dass die Seele nicht sterbe, wenn der Körper stirbt: zweitens sehen wir die feste Überzeugung, dass es eine moralische Regierung der Welt gibt, und dass das Schicksal der Seele im künftigen Leben durch ihr Leben hier auf Erden bestimmt ist, wozu bald als unvermeidliche Folge der Glaube trat, dass das Schicksal der Seele hier auf Erden durch ihre Handlungen in einem früheren Leben bestimmt sein müsse. Alle diese Gedanken — namentlich bei ihrem ersten spontanen Auftreten — sind bedeutungsvoll in den Augen des Religionsforschers, und es gibt wenige Länder, wo wir ihr spontanes Wachstum so gut studieren können, wie im alten Indien.

Das Fehlen von Höllen.

Dieser Glaube an Metempsychose erklärt das Fehlen von Höllen als Stätten der Bestrafung, wenigstens in den ältesten Phasen der Upanishaden. Ein Unterschied wird gemacht zwischen Seelen, welche die mannigfachen Stadien von Tier- und Pflanzenleben bloß durchlaufen, um am Ende als menschliche Wesen geboren zu werden, und denjenigen, welche diese Zwischenformen von Reis und Korn u. s. w. als eine wirkliche Bestrafung für böse Thaten annehmen müssen. Die Letzteren bleiben in diesem Zustand, bis sie für ihre bösen Thaten vollständig gebüßt haben; und sie haben ein wirkliches Bewusstsein von ihrem Prüfungsstadium. Wenn aber ihre Schulden bezahlt und die Resultate ihrer bösen Thaten gänzlich erschöpft sind, so haben sie eine neue Hoffnung. Sie können einen neuen Körper annehmen, wie Raupen, wenn sie sich in Schmetterlinge verwandeln. Selbst dann bleiben noch die Eindrücke ihrer früheren Missethaten gleich Träumen. Doch können sie am Ende dadurch, dass sie ein tugendhaftes Leben führen, noch einmal Menschen werden und zur Welt der Väter im Monde aufsteigen. Hier wird nun, obgleich nicht sehr deutlich, eine Unterscheidung gemacht zwischen denjenigen, welche der Mond frei lässt, und denjenigen, welche er zu einer neuen Geburt als Regen herabfallen lässt. Diejenigen, welche dem Monde gut Rede stehen können und ihre Identität mit dem Monde als der Quelle aller Dinge behaupten, werden frei gelassen, um auf dem Götterpfade in den Svargaloka einzugehen. Diejenigen, welche es nicht können, kehren zur Erde zurück, mögen mit der Zeit wahre Erkenntnis erlangen und schließlich ebenfalls den Götterpfad und die Welt der Devas, die Heimat der Blitze und den Thron Brahmans erreichen. Einige der späteren Upanishaden, namentlich die Kaushîtaki-Upanishad, gehen viel mehr ins Detail, was diese letzte Wanderung zum Throne Brahmans betrifft. Wie es aber gewöhnlich der Fall zu sein pflegt, werden, wenn auch in dem allgemeinen Plan

irgend eine vernünftige Absicht walten mag, die geringfügigeren Details fast immer künstlich und nichtssagend.

Nun aber, wenn die Seele die Welt der Götter und die Wohnstätte Brahmans erreicht hat, von wo es keine Rückkehr zu einem neuen Kreislauf kosmischer Existenz gibt, tritt ein neuer Ideenstrom ein, der im Vergleich mit dem Väterpfad und dem Götterpfad eine höhere Phase vom philosophischen, und vermutlich eine spätere Phase vom historischen Standpunkt bezeichnet. Wir werden in einen Dialog eingeführt, ähnlich dem zwischen der Seele und dem Monde, jetzt aber zwischen dem vor dem Throne Brahmans stehenden Abgeschiedenen und Brahman selbst.

Brahman fragt ihn: »Wer bist du?«

Und er soll mit den folgenden geheimnisvollen Worten erwidern:

»Ich bin wie eine Jahreszeit und das Kind der Jahreszeiten, aus dem Schoße des endlosen Raumes entsprungen, entsprungen aus dem Lichte. Dieses Licht, die Quelle des Jahres, welches die Vergangenheit ist, welches die Gegenwart ist, welches alles Lebendige und alle Elemente ist, ist das Selbst. Du bist das Selbst, und was du bist, das bin ich.«

Der Sinn dieser Antwort ist nicht ganz klar. Doch scheint sie zu bedeuten, dass der Abgeschiedene, wenn er von Brahman gefragt wird, was er sei, oder was er seinem Wissen gemäß sei, sagt, er sei wie eine Jahreszeit,[1]) d. h. wie Etwas, das kommt und geht, zu gleicher Zeit aber auch das Kind von Raum und Zeit oder jenes Lichtes, von welchem alle Zeit und Alles, was in Zeit und Raum existiert, ausgeht. Diese universale Quelle alles Daseins nennt er das Selbst, und nachdem er den Ausspruch gethan hat, dass der Brahman vor ihm jenes Selbst sei, beendigt er sein Glaubensbekenntnis mit den Worten: »Was du bist, das bin ich.«

In dieser Stelle bemerken wir zwar noch einige Spuren

1) Auch der Sufi nennt sich das Kind der Jahreszeit, siehe XI. Vorlesung.

mythologischen Denkens, der vorherrschende Geist aber ist deutlich philosophisch. In der Annäherung der Seele an den Thron Brahmans vermögen wir die letzten Resultate zu erkennen, welche von der physischen und von der anthropologischen Religion, wie sie der indische Geist ausgearbeitet hat, erreicht werden können. In dem auf seinem Throne sitzenden Brahman haben wir noch den rein objektiven oder kosmischen Gott, den höchsten Punkt, den die physische Religion erreicht hat; in der Seele des Abgeschiedenen, die Gott von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, sehen wir das letzte Resultat der anthropologischen Religion. Da sehen wir die menschliche Seele als ein Subjekt, das die göttliche Seele noch immer als ein Objekt ansieht. Der nächste Schritt aber, der in den Worten, »*Was du bist, das bin ich*«, zu Tage tritt, eröffnet eine neue Perspektive des Denkens. Die menschliche Seele weiß — und zwar eben auf Grund der Thatsache, dass sie die wahre Erkenntnis Brahmans erlangt hat, — dass auch die Seele Brahman ist, sie gewinnt ihre eigene Brahmaschaft wieder, sie wird, mit Einem Wort, was sie immer gewesen ist, Brahman oder das universale Selbst. Erkenntnis, wahre Erkenntnis, Selbsterkenntnis genügt zu diesem Zweck, und nicht mehr bedarf es beschwerlicher Wanderungen, sei es auf dem Väterpfade oder auf dem Götterpfade.

Die Seelenwanderung nach der Auffassung des Gesetzbuches Manu's.

Ehe wir jedoch zu einer Betrachtung dieses höchsten Fluges der indischen Philosophie übergehen und zu entdecken suchen, welchen Phasen des Denkens diese Ähnlichkeit, oder vielmehr dieses Einssein mit Gott, diese Homoiosis oder Henosis, in anderen Religionen entspricht, müssen wir noch ein wenig bei der späteren Entwickelung der Theorie der Seelenwanderung verweilen, wie wir sie in dem Gesetzbuch des Manu und an anderen Orten finden, und wie sie bis zum

heutigen Tage von Millionen von Menschen in Indien festgehalten wird. Dieses Gesetzbuch Manu's ist natürlich viel später als die Upanishaden. Obwohl es alte Materialien enthält, kann es in seiner gegenwärtigen metrischen Form kaum einem viel älteren Datum zugeschrieben werden, als ungefähr dem vierten Jahrhundert n. Chr. Ursprünglich muss es in der Form von Sûtras existiert haben; in seiner jetzigen metrischen Gestalt gehört es der *S*loka-Periode der indischen Litteratur an. Es gab viele ähnliche Sammlungen von alten Gesetzen und Gebräuchen, sowohl solche, die in Sûtras, als auch solche, die — später — in Versen abgefasst sind; da aber das Gesetzbuch des Manu oder, wie es richtiger genannt werden sollte, das Gesetzbuch der Mânavas entschieden eine hervorragende Stellung in Indien einnimmt, können wir gerade in diesem die spätere Entwickelung des Glaubens an Metempsychose am besten studieren.

Wie ich vorhin bemerkte, lag die Versuchung nahe, nachdem einmal die Idee der Wanderung der Seele durch verschiedene Formen von Tier- und Pflanzenleben aufgebracht worden war, dieselbe mehr im Detail auszuführen. Während es in den Upanishaden bloß heißt, dass ein Mann, der ein schlechtes Leben geführt hat, eine schlechte Geburt erlangt und thatsächlich als Hund oder Schwein wieder zur Welt kommen kann, ist Manu im stande, uns bis ins kleinste Detail zu sagen, was für eine besondere Geburt für jedes besondere Verbrechen bestimmt ist. So lesen wir V, 164, IX, 30, dass eine Gattin, die ihre Pflicht gegen ihren Gatten verletzt hat, als Schakal wiedergeboren wird. An einer anderen Stelle (VI, 63) lesen wir von zehntausend Millionen Existenzen, welche die Seele zu durchlaufen hat, nachdem sie diesen Körper verlassen. Ein Brahmane, heißt es (XI, 25), der irgend ein Gut für Opferzwecke erbettelt hat und es nicht ganz für das Opfer verwendet, sondern etwas für sich behält, wird auf hundert Jahre ein Geier oder eine Krähe. Im letzten Buche von Manu wird dieser Gegenstand höchst ausführlich behandelt. Wir lesen da, XII, 39:

Ich will kurz der Reihe nach erklären, was für Wanderungen in der ganzen Welt einem Menschen durch jede der drei Qualitäten zu teil werden. Diese Qualitäten sind vorher (35—37) als *Finsternis*, *Thätigkeit* und *Güte* definiert worden.

Die drei Qualitäten: Finsternis, Thätigkeit und Güte.

Handlungen der *Finsternis* sind diejenigen, deren sich ein Mensch schämt.

Handlungen der *Thätigkeit* oder Selbstsucht sind diejenigen, durch welche ein Mensch Gewinn oder Ruhm in der Welt zu gewinnen hofft, deren er sich aber nicht zu schämen braucht. Man mag sie als selbstsüchtige Handlungen bezeichnen, aber vom sittlichen Standpunkte sind sie gleichgültig.

Handlungen der *Güte* sind die, wenn ein Mensch von ganzem Herzen sich nach Erkenntnis sehnt und seine Seele sich erfreut, und kein Gefühl der Scham vorhanden ist.

Manu fährt sodann fort: Die mit Güte Ausgestatteten erreichen den Zustand von Göttern, die mit Thätigkeit Ausgestatteten den Zustand von Menschen, und die mit Finsternis Ausgestatteten sinken zu dem Zustand von Tieren herab; dies ist der dreifache Verlauf der Seelenwanderung. Wisse aber, dass dieser dreifache Verlauf der Seelenwanderung, der von den drei Qualitäten abhängt, wieder dreifach ist, niedrig, mittelmäßig und hoch, je nach der besonderen Art der Handlungen und der Erkenntnis jedes Menschen.

Die neun Klassen.

Unbewegliche Wesen, sowohl kleine als große Insekten, Fische, Schlangen, Schildkröten, Vieh und wilde Tiere sind die niedrigsten Zustände, zu denen die Qualität der Finsternis führt.

Elefanten, Pferde, *S*ûdras und verächtliche Barbaren,

Löwen, Tiger und Eber sind die mittleren von der Qualität der Finsternis verursachten Zustände.

*K*âra*n*as (wahrscheinlich herumziehende Barden und Gaukler), Supar*n*as (Vogel-Gottheiten) und Heuchler, Râkshasas und Pi*s*â*k*as (Kobolde) nehmen unter den von der Finsternis erzeugten Zuständen die höchste Stufe ein.

*Gh*allas, Mallas, Na*t*as, Menschen, die von verächtlichen Beschäftigungen leben, und solche, die dem Spiel und dem Trunk ergeben sind, bilden die niedrigste Stufe unter den von der Thätigkeit verursachten Zuständen.

Könige und Kshatriyas (Adelige), die Familienpriester von Königen und diejenigen, die sich an dem Kampfe von Streitrednern erfreuen, bilden die mittlere Stufe unter den von der Thätigkeit verursachten Zuständen.

Die Gandharvas, Guhyakas und die Diener der Götter, desgleichen die Apsarasen nehmen unter den von der Thätigkeit erzeugten Zuständen die höchste Stufe ein.

Einsiedler, Asceten, Brahmanen, die Scharen der Vaimânika-Gottheiten (Geister, die sich auf ihren vimânas oder Wagen im Luftraum bewegen), die Götter der Mondstationen und die Daityas bilden die erste und niedrigste Stufe der durch Güte verursachten Existenzen.

Opferer, die Weisen (*Ri*shis), die Götter, die Vedas, die Himmelslichter, die Jahre, die Manen und die Sâdhyas bilden die zweite Rangklasse der durch Güte verursachten Existenzen.

Die Weisen erklären, dass Brahman, die Schöpfer des Weltalls, das Gesetz, der Große und der Unwahrnehmbare die höchste Rangklasse der durch Güte verursachten Dinge ausmachen.

So haben wir denn das Resultat der dreifachen Handlung, das ganze System der Seelenwanderungen, welches aus drei Klassen mit je drei Unterabteilungen besteht, und welches alles Geschaffene einschließt, erklärt.

Diese systematische Darstellung der verschiedenen Stadien der Seelenwanderung ist in manchen Punkten dunkel,

namentlich wenn nicht nur lebende Wesen, sondern Himmelslichter, die Jahre, und selbst der Veda als das Resultat der Handlungen der Güte erwähnt werden. Wir werden später etwas ganz Ähnliches in den Hierarchien des Proclus und Dionysius des Areopagiten finden. Die gewissen Klassen von Menschen, Göttern und Halbgöttern angewiesene Stelle ist merkwürdig und lehrreich, da wir daraus ersehen, in welcher Achtung jede dieser Klassen zu der Zeit stand.

Ich fürchte, es war etwas langweilig, Manu durch alle neun Klassen von Wesen, durch welche die menschliche Seele gehen kann, zu folgen. Doch gewinnen diese neun Klassen des Manu ein gewisses Interesse, wenn wir uns erinnern, dass uns auch Plato ein ähnliches Schema von neun Klassen gibt, in welche die menschliche Seele wiedergeboren werden kann.

Diese Übereinstimmung in der Zahl neun braucht nicht mehr als zufällig zu sein. Eine Vergleichung dieser zwei Listen (Enneaden) ist jedoch lehrreich, da sie zeigt, wie verschieden die Achtung war, in der gewisse Beschäftigungen in Indien und in Griechenland standen. In Indien beginnen die neun Stufen der Leiter der Existenzen mit den niedrigsten Tieren und steigen auf zur Welt menschlicher Wesen mit ihren mannigfachen Beschäftigungen, dann zu den Dämonen, zu den Vedas, den Himmelslichtern, den Jahren, den Vätern und den Göttern mit ihren mannigfachen Wirkungskreisen, und schließlich zum Schöpfer der Welt und zu Brahman selbst. Dies erinnert uns vielfach nicht nur an die neun Klassen Plato's, sondern auch an die neun Stufen der sogenannten himmlischen Hierarchie, wie wir dieselben bei Proclus und bei Dionysius dem Areopagiten finden. Auch da ist die Zahl neun, ja die drei Triaden sind hier genau so wie in Indien in je drei weitere Stufen abgeteilt, und wie in Indien ist nicht nur belebten Wesen, sei es Menschen oder Engeln, sondern auch leblosen Dingen, wie Thronen, Mächten und Herrschaften ein Platz eingeräumt. Ob diese Übereinstimmungen zu groß sind, um als rein zufällige Übereinstimmungen

gelten zu können, werden wir besser zu beurteilen im stande sein, wenn wir auf die Schriften von Dionysius dem Areopagiten und deren außerordentlichen Einfluss sowohl auf die scholastische als auch auf die mystische, d. h. psychologische Theologie des Mittelalters zu sprechen kommen werden.

Die Strafen der Bösen.

Ein anderer wichtiger Zug, welcher für das spätere Datum von Manu's Gesetzbuch bezeichnend ist, ist seine Bekanntschaft nicht nur mit der Metempsychose, sondern auch mit Strafen, welche den Bösen auferlegt werden an Orten, die wir Höllen nennen müssen — denn Höllen sind eine späte Erfindung in den meisten Religionen. So lesen wir (XII, 54): »Diejenigen, welche Todsünden (mahâpâtakas) begangen haben, gehen zuerst während einer großen Anzahl von Jahren durch schreckliche Höllen und erlangen dann nach Ablauf dieser Strafzeit die folgenden Geburten:

»Der Mörder eines Brâhma*n*a gelangt in den Schoß einer Hündin, eines Schweines, eines Kamels, einer Kuh, einer Ziege, eines Schafes, eines Rehes, eines Vogels, eines *K*a*n*-*d*âla und eines Pukkasa.«

Hier haben wir deutlich die Idee einer Bestrafung in der Hölle, abgesehen von der Bestrafung, welche die bloße Wiedergeburt als ein niedriges Tier im Gefolge hat. Und das Merkwürdige ist, dass Yama, der zuerst nur als Herrscher unter den Abgeschiedenen, als eine freundliche Gottheit, mit der die Pit*ri*s sich erfreuten, aufgefasst wurde, jetzt als derjenige erwähnt wird, der den Bösen Qualen auferlegt (XII, 17), eine Rolle, die er fortan in der späteren Litteratur Indiens immer beibehält.

In den Hymnen des Rigveda finden wir sehr wenig, das sich mit den späteren Vorstellungen einer Hölle vergleichen ließe. Auch liegt kein Grund vor anzunehmen, wie es sowohl Roth als Weber zu thun scheinen, dass die vedischen Inder mit der Idee vollständiger Vernichtung bekannt

gewesen seien und dass sie geglaubt hätten, gänzliche Vernichtung sei die gehörige Strafe der Bösen. Wie sie von dem Aufenthaltsort der Seligen in ganz allgemeinen Ausdrücken als dem Lichtreiche sprachen, so sagen sie von den Bösen, dass sie in eine Grube, karta, geworfen werden oder fallen (Rv. II, 29, 6; IX, 73, 8—9). Sie sprechen auch von einem tiefen Orte (padam gabhiram, IV, 5, 5) und von der unteren Finsternis (adharam tama*h*, X, 152, 4) als deren Aufenthaltsort.

Es gibt noch einige Stellen im Rigveda, welche sich möglicherweise auf Strafen nach dem Tode beziehen können. So lesen wir (II, 29, 6): »Schützet uns, o Götter, vor dem Verschlungenwerden durch den Wolf, vor dem Fall in die Grube.« Und wiederum (IX, 73, 8—9): »Der weise Hüter des Gesetzes lässt sich nicht hintergehen; er hat Reiniger (das Gewissen) ins Herz gelegt; wissend sieht er auf alle Dinge und schleudert die Bösen und Ruchlosen in die Grube.«

Im Atharvaveda wird die Schilderung des Aufenthaltsortes der Bösen immer detaillierter. Wir lesen (II, 14, 3) von einem Hause (g*ri*ha) für böse Geister, und selbst der moderne Name Naraka für Hölle kommt darin vor. Dies stimmt Alles mit dem überein, was wir über das chronologische Verhältnis der vedischen Hymnen, der Upanishaden und des Gesetzbuchs von Manu aus anderen Quellen wissen. Die Upanishaden sprechen von einem dritten Pfade außer den zwei Pfaden, die zu den Vätern und zu den Göttern führen, und sie sagen (B*ri*h. Âr. VI, 2, 16): »Diejenigen, welche diese zwei Pfade nicht kennen, werden zu Würmern, Vögeln und kriechendem Gewürm.« Auch lesen wir in einigen Upanishaden, dass es unselige oder asurya-Welten gebe, die mit tiefer Finsternis bedeckt sind, wohin die Thoren nach dem Tode gehen. Die Brâhma*n*as sind zuweilen noch ausführlicher in ihren Schilderungen der Hölle,[1]) und an Einer Stelle des *S*atapatha-Brâhma*n*a

1) Weber, *Z. D. M. G.*, IX, p. 240.

(XI, 7, 2, 33) wird sogar das Wägen der Seele erwähnt, eine Vorstellung, die uns von ägyptischen Gräbern so geläufig ist.

Brücken.

Je weiter wir vorrücken, desto ausführlicher werden die Details über die zwei Wege, den zu den Pit*ri*s, und den zu den Devas führenden Weg. Ich will Sie hier nur auf Eine Stelle im Mahâbhârata aufmerksam machen, die höchst wichtig ist, weil die zwei Wege hier zum ersten Mal[1]) Setus oder Brücken genannt werden (Anugîtâ, XX, p. 316), Brücken der Tugend oder Frömmigkeit. Man pflegte anzunehmen, dass die Idee einer Brücke, welche diese Welt mit der künftigen verbinde, Persien eigentümlich sei, wo die berühmte *K*inva*t*-Brücke einen so hervorstechenden Zug in der alten Religion bildet. Aber das Verhältnis zwischen dem Veda und dem Avesta ist so eigentümlich und so innig, dass wir kaum zweifeln können, dass entweder die Perser den Glauben an Brücken zwischen dieser Welt und der künftigen unmittelbar von den vedischen Dichtern entlehnt, oder dass beide denselben von ihren gemeinsamen Ahnen ererbt haben. Es ist ganz richtig, dass dieselbe Idee von einer Brücke zwischen dieser Welt und der künftigen uns auch in anderen Ländern begegnet, wo von einem unmittelbaren Einfluss indischen Denkens gar keine Rede sein kann, wie zum Beispiel bei den nordamerikanischen Indianern.[2]) Dies ist aber nicht eine Brücke der Tugend oder des Gerichtes wie in Indien und Persien. Die Idee einer Brücke oder einer bloßen Ver-

---

1) Wie geläufig die Idee einer Brücke zwischen dieser Welt und der kommenden auch in vedischen Zeiten gewesen sein muss, ersieht man aus den häufigen Anspielungen auf den Âtman als die wahre Brücke vom Schein zum Sein. *Kh*ând. Up. VIII, 4, 1 etc.

2) Jones, *Traditions of the North-American Indians*, vol. i, p. 227.

bindung zwischen dieser Welt und der künftigen ist in der That so natürlich, dass man sie als die leichteste und wahrscheinlich die früheste Lösung des Problems bezeichnen könnte, mit dem wir uns — allerdings von einem höheren Gesichtspunkte aus — in diesem Kursus von Vorlesungen zu beschäftigen haben, der Beziehung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen. Hatte man einmal gelernt an ein Jenseits zu glauben, so fühlte man eine Lücke zwischen dem Hier und dem Dort, die der menschliche Geist nicht vertragen konnte, und die er daher — zuerst mythologisch und nachher philosophisch — zu überbrücken suchte. Der früheste, noch rein mythologische Versuch, die Welt der Menschen und die Welt der Götter zu verbinden, ist der Glaube an eine Brücke, Bifröst, wörtlich 'bebende Ruhe', genannt, wie wir sie in der nordischen Mythologie finden. Offenbar war damit ursprünglich der Regenbogen gemeint. Wir hören, dass sie von den Göttern geschaffen und As-brû, die Brücke der Asen oder der Götter, genannt war. Sie hatte drei Farben und galt für sehr stark. So stark sie aber auch war, so glaubt man doch, dass sie am Ende der Welt, wenn die Söhne Muspels darüber hinwegreiten werden, zusammenbrechen werde. Die Asen oder Götter reiten jeden Tag über diese Brücke zu ihrer Gerichtsstätte in der Nähe des Urdsbrunnens. Sie hat auch einen Wächter, der Heimdall heißt.

Dies ist ein rein mythologisches Auskunftsmittel, Himmel und Erde zu verbinden, wofür die physische Religion ganz natürlich das Symbol des Regenbogens wählte.

In Indien und Persien jedoch steht die Sache ganz anders. Vor Allem ist die Brücke nicht von irgend einem Gegenstand in der Natur hergenommen. Sie ist vielmehr ein ethisches Postulat. Es muss, so folgerte man, einen Weg geben, auf welchem die Seele sich der Gottheit nähern, oder durch welchen sie von der Gottheit ferngehalten werden kann, — darum bildete man sich ein, dass es einen solchen Weg gebe. Dieser Weg war in Indien der Weg der Väter und später der Weg der Götter. Es ist aber sehr wichtig

zu bemerken, dass auch in Indien dieser Weg (yâna) setu, Brücke, genannt wurde, obwohl er noch keinen Eigennamen bekommen hatte. Im Veda (Rv. I, 38, 5) wird der Pfad Yama's erwähnt, der in Wirklichkeit derselbe ist wie der Väterpfad, denn Yama war ursprünglich der Beherrscher der Väter. Wenn daher die Dichter sagen: Mâ vo *g*aritâ pathâ Yamasya gâd upa, 'Möge euer Verehrer nicht auf dem Pfad Yama's gehen', so meinen sie einfach: 'Möge er noch nicht sterben'. War einmal eine Brücke da, so erdachte man wohl auch bald einen Fluss, über den die Brücke gehen sollte. Ein solcher Fluss kommt zwar nicht in den Hymnen vor, wohl aber in den Brâhma*n*as unter dem Namen Vaitara*n*î, der einfach 'das, was vorwärts führt oder was überschritten werden muss' bedeutet. Wahrscheinlich ist dies nur ein anderer Name für den Fluss Vi*g*arâ, Nichtalternd, den, wie wir in den Upanishaden sahen, der Abgeschiedene zu überschreiten hatte.

Sie erinnern sich vielleicht, dass bei den Leichenceremonien der vedischen Inder eine Kuh (Anustara*n*i) geopfert werden musste. Diese Kuh, glaubte man, führe den Abgeschiedenen über den Fluss Vaitara*n*î hinüber, und später wurde es in Indien Brauch — und die Sitte besteht, wie ich höre, noch jetzt —, dass man dem Sterbenden den Schwanz einer Kuh oder, wie bei den Todas, die Hörner eines Büffels zu halten gab. Obgleich aber in Indien der Glaube an einen Väterpfad und einen Götterpfad aus der moralischen Überzeugung hervorgegangen zu sein scheint, dass es einen solchen Pfad geben müsse, um den Abgeschiedenen, entweder zur Belohnung oder zur Bestrafung, in die Welt der Väter und in die Welt der Götter zu führen, so wurde doch auch in Indien dieser Weg nicht nur mit dem Regenbogen, sondern auch, wie Kuhn zu zeigen gesucht hat (*K. Z.*, II, p. 318), mit der Milchstraße identifiziert. Im Vish*n*u-purâ*n*a (p. 227) wird der Devayâna nördlich vom Stier und Widder und südlich vom großen Bären gesetzt, was die genaue Lage des Ausgangspunktes der Milchstraße ist. Kuhn hat auf eine höchst merkwürdige Übereinstimmung hingewiesen. Man erinnere sich, dass der Abgeschiedene,

um den vermutlich die Milchstraße vorstellenden Devayâna zu erreichen, von einer Kuh über den Fluss Vaitaranî geschafft werden musste. Ist es nicht sonderbar, dass in Nord-Deutschland bis zum heutigen Tag die Milchstraße Kaupat, d. h. Kuhpfad, genannt wird, und dass die Slaven sie Mavra oder Mavriza nennen, was eine schwarzgesprenkelte Kuh bedeutet. Ja, in dem Gedicht von Tundalus (ed. Hahn, pp. 49—50) lesen wir, dass die Seele eine gestohlene Kuh über diese Brücke zu treiben hat. Derartige Übereinstimmungen sind höchst auffällig. Man weiß kaum, wie man sie erklären soll. Natürlich können sie einem Zufall zuzuschreiben sein, wenn aber nicht, welch eine außerordentliche Zähigkeit selbst in dem Folklore der arischen Völker würden sie zeigen.

Wenn aber auch an manchen Stellen der Devayâna mit der Milchstraße identifiziert worden ist, so wurde er doch an anderen und älteren Stellen deutlich als der Regenbogen aufgefasst, so wenn wir in der Brihad-âranyaka Upanishad IV, 4, 8 lesen:

»Der kleine, alte, sich weithin erstreckende (vitatah oder vitarah) Pfad ist von mir gefunden worden. Auf diesem ziehen Weise, welche Brahman kennen, fort zum Svargaloka (Himmel), und von da höher hinauf, als ganz freie.

»Auf diesem Pfade, sagen sie, gibt es Weiß, Blau, Gelb, Grün und Rot; dieser Pfad wurde von Brahman gefunden, und auf demselben geht, wer immer Brahman kennt, und wer Gutes gethan und Glanz erlangt hat.« Wir haben hier die fünf Farben des Regenbogens, während der Bifröst-Regenbogen nur drei hatte.

Die Idee, dass die Bösen nicht den Pfad der Väter oder der Götter finden können, fehlt in den Upanishaden nicht ganz. Denn wir lesen (Brih. Âr. IV, 4, 10):

»Alle, welche verehren, was nicht Erkenntnis ist, gehen in dichte Finsternis ein;« und wiederum: »Es gibt in der That jene unseligen Welten, welche in dichte Finsternis gehüllt sind. Menschen, die unwissend, nicht erleuchtet sind, gehen

nach ihrem Tode zu diesen Welten.« Ja. im *S*atapatha-Brâhma*n*a I, 9, 3, 2 lesen wir thatsächlich von Flammen auf beiden Seiten des Weges, welche die Bösen verbrennen, die reine Seele aber nicht berühren.

»Derselbe Pfad führt entweder zu den Göttern oder zu den Vätern. Auf beiden Seiten brennen immerdar zwei Flammen; sie versengen den, der verdient versengt zu werden, und lassen den vorübergehen, der verdient vorüberzugehen.«

Es gibt auch eine im Nirukta citierte Verszeile, die sich möglicherweise auf diesen Pfad bezieht, wo Frauen sagen:

ne*g* *g*ihmâyantyo narakam patâma

»Mögen wir nicht krumme Wege gehen und in die Hölle fallen.«

Es ist jedoch die alte Religion Persiens, in der diese Brücke am meisten hervortritt. Sie hat hier den Namen *K*invat erhalten, was nur 'die forschende, rächende, strafende Brücke' bedeuten kann, da *k*i mit dem griechischen *τίω*, *τίνω* und *τίσις* zusammenhängt.

Von dieser Brücke heißt es im Vendîdâd XIX, 29:

»Dann schleppt der Böse, Vizaresha genannt, die Seelen der ruchlosen Daêva-Verehrer, die in Sünde leben, in Banden hinweg. Die Seele betritt den von der Zeit gemachten Weg, der sowohl den Bösen als den Tugendhaften offen steht. Und am Kopf der *K*invat-Brücke, der heiligen von Mazda gemachten Brücke, verlangen sie für ihre Geister und Seelen den Lohn für die weltlichen Güter, die sie hier unten verschenkt haben.«

Diese Brücke, welche über die Hölle ausgespannt ist und zum Paradiese führt, erweitert sich für die Tugendhaften zu der Breite von neun Speeren, für die Seelen der Bösen aber verschmälert sie sich bis zu einem Faden, und sie fallen in die Hölle.[1])

1) Ardâ Vîrâf, V, 1. Darmesteter, Vendîdâd, *S. B. E.*, IV, p. 212 Note.

Wenn wir fast dieselbe umständliche Schilderung bei den Mohammedanern finden, so werden wir, glaube ich, in diesem Falle eine thatsächliche historische Entlehnung, und nicht, wie bei Indern und Persern, einen entfernten gemeinsamen Ursprung anzunehmen haben. Die Idee der Brücke wurde wahrscheinlich von den Juden in Persien angenommen,[1] und Mohammed dürfte sie von seinen jüdischen Freunden entlehnt haben. Die Brücke ist am besten unter dem Namen Es-Sirât bekannt. Das siebente Kapitel des Koran, Al Aarâf genannt, gibt folgende Schilderung derselben:

»Und zwischen Beiden (den Seligen nämlich und den Verdammten) wird ein Vorhang sein, und auf der Scheidewand (zwischen dem Paradiese und der Hölle)[2] werden Leute stehen, welche jene an ihren Merkmalen kennen und den Bewohnern des Paradieses zurufen werden: Friede sei über euch! Sie werden aber nicht hineingehen, und gleichwohl es begierigst wünschen. Wenn sie nun ihr Antlitz werden hingerichtet haben zu den Bewohnern des Feuers, so werden sie bitten: O Herr! setze uns nicht bei diesen gottlosen Leuten hin. Und diese, welche auf der Scheidewand stehen, werden zu einigen Männern, die sie an ihren Merkmalen erkennen, sagen: Was hat es euch nun geholfen, dass ihr so viel zeitliches Glück zusammengebracht habt? Und was für einen Vorteil habt ihr von eurem Stolze? Sind das die Leute, von denen ihr mit einem Schwur beteuertet, dass Gott ihnen keine Barmherzigkeit erzeigen würde? Und doch ist diesen gesagt worden: Gehet ihr ein ins Paradies, wo weder Furcht noch Traurigkeit euch quälen soll. Die Verdammten werden die Seligen bitten: Gießet ein wenig Wasser

1) Im vierten oder am Anfang des fünften Jahrhunderts unter Sapor II. und Yazdagard waren, wie wir wissen, jüdische Ärzte allmächtig am Hofe der Sassaniden. *Academy*, Nov. 28, 1891. p. 483.

2) 'Scheidewand', i. e. Al Aarâf, wonach das Kapitel benannt ist. *Anm. des Übers.*

auf uns, oder lasst uns sonst etwas von den Erfrischungen ab, mit denen euch Gott erquickt.«[1])

Wenn wir eine ähnliche Darstellung bei den Todas in Südindien finden, ist es schwer zu sagen, ob sie dieselbe von den Brahmanen hergenommen haben, oder etwa aus einer mohammedanischen Quelle. Sie sieht der mohammedanischen Darstellung ähnlicher als der brahmanischen, und manche Ethnologen werden vielleicht ein unter den Dravidischen Einwohnern Indiens spontan hervorgegangenes Gewächs darin wittern. Nach dem Verfasser eines Artikels im *Nineteenth Century* (Juni 1892, p. 959) haben die Todas einen Himmel und eine Hölle; die letztere ist ein schrecklicher Strom voll Blutigel, welchen die Seelen der Abgeschiedenen auf einem einzelnen Faden überschreiten müssen, der unter dem Gewicht der mit Sünde Beladenen zusammenbricht, jedoch die geringe Last der Seele des Guten zu tragen vermag.

Im Talmud scheint, wie mir Dr. Gaster mitteilt, diese Brücke nicht bekannt zu sein. Sie wird jedoch im 21. Kapitel des *Jana debe Eliahu* erwähnt, eines Werkes, das dem zehnten Jahrhundert angehört, aber Bruchstücke viel älteren Datums enthält. Hier lesen wir: »In dieser Stunde (des jüngsten Gerichts) ruft Gott die Götzen der Völker ins Leben zurück, und er sagt: ‘Jedes Volk gehe mit seinem Gott über die Brücke des Gehinom, und wenn sie über dieselbe gehen, so wird sie ihnen wie ein Faden erscheinen, und sie fallen in das Gehinom hinunter, sowohl die Götzen als auch ihre Verehrer’.« Dieselbe Stelle kommt noch einmal im *Yalkut Schimeani* II, § 500, ed. pr. (Salonica, 1526), f. 87 seq. vor, und nach den besten Kennern geht die Legende selbst auf vorislamitische Zeiten zurück.

So weit befinden wir uns auf sicherem und fast historischem Boden. Allein der Glaube an eine solche Brücke

1) Nach der deutschen Übersetzung des Koran von F. E. Boysen und S. F. G. Wahl (Halle 1828), p. 121.
Anm. des Übers.

ist nicht auf den Orient beschränkt; und doch, wenn wir hören, dass die Bauern in Yorkshire vor nicht allzulanger Zeit von einer 'Brücke des Schreckens, nicht breiter als ein Faden' (*'Brig o' Dread, Na broader than a thread'*)[1]) sprachen, so können wir kaum glauben, dass diese Brücke des Schreckens die moderne Gestalt der nordischen Bifröst-Brücke vorstelle, denn letztere war nie eine sehr enge Brücke, die nur von den Guten überschritten werden könnte. Ich glaube, wir müssen auch hier eine wirkliche historische Vermittlung zugeben. Es ist, glaube ich, doch wahrscheinlicher, dass die Idee dieser Brücke irgend einem Kreuzfahrer besonders gefiel, dass er bei seiner Rückkehr nach Frankreich von derselben sprach oder sang, und dass mit den Normannen die Brücke des Schreckens nach England wanderte. Auch in Frankreich wissen die Bauern von Nièvre von dieser Brücke zu erzählen als einer schmalen Planke, welche Saint Jean d'Archange zwischen die Erde und das Paradies legte, und von der sie singen:

Pas pu longue, pas pu large
Qu'un ch'veu de la Sainte Viarge
Ceux qu'savont la raison d'Dieu,
Par dessus passeront
Ceux qu'la sauront pas
Au bout mourront.

»Nicht länger, nicht breiter als ein Haar der heiligen Jungfrau, diejenigen, welche die Vernunft Gottes (oder das Gebet Gottes) kennen, werden darüber gehen; diejenigen, welche sie (oder es) nicht kennen, werden am Ende sterben.«

Von dem Folklore der Bauern ging dieser Glaube an eine Brücke, die aus dieser Welt in eine bessere hinüber führe, in das Folklore der Theologen des Mittelalters über, und wir lesen von einer kleinen aus dem Fegefeuer in das

1) J. Thoms, *Anecdotes and Traditions*, pp. 89—90; Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 794.

Paradies führenden Brücke in der Legenda Aurea, c. 50 (De S. Patricio) und an anderen Orten.[1])

Ist es nicht merkwürdig, diese Idee entweder in verschiedenen Teilen der Welt spontan auftreten, oder durch eine wirkliche historische Überlieferung von Indien nach Persien, von Persien nach Palästina, von Palästina nach Frankreich und von Frankreich sogar nach Yorkshire übergehen zu sehen? Und die Wurzel von all dem ist jener schlichte, aber unausrottbare Glaube, dass das Menschliche und das Göttliche nicht auf immer getrennt sein können, und dass es, wie der Regenbogen Himmel und Erde durch eine Brücke verbindet, oder wie die Milchstraße uns eine glänzende Bahn durch Myriaden von Sternen bis zum höchsten Feuerhimmel zeigt, eine Brücke geben müsse zwischen Erde und Himmel, zwischen der Seele und Gott; dass es einen Weg, eine Wahrheit und ein Leben geben müsse, die Seele in ihre wirkliche Heimat zu führen, oder, wie eine andere Religion sich ausdrückt, dass es einen Glauben geben müsse, uns heimzuführen und uns Alle Eins in Gott zu machen. (Vgl. St. Joh. XVII, 21.)

---

1) Vgl. Liebrecht zu Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia*, Hannover 1856, p. 90.

Sechste Vorlesung.

Die Eschatologie des Avesta.

Allgemeine Ähnlichkeiten in eschatologischen Legenden.

Ich erwähnte am Ende meiner letzten Vorlesung eine Anzahl aus verschiedenen Teilen der Welt zusammengetragener Überlieferungen, welche sich alle auf eine Brücke zwischen Erde und Himmel beziehen. Einige von diesen Überlieferungen waren rein mythologisch und waren, wie es schien, durch wirkliche Naturerscheinungen, wie den Regenbogen und die Milchstraße, veranlasst. Andere hingegen entsprangen offenbar aus der moralischen Überzeugung, dass es einen Weg geben müsse, auf dem die menschliche Seele zu Gott zurückkehren könne, einer Überzeugung, die, so abstrakt sie auch in ihrem Ursprung war, nicht ganz davor bewahrt bleiben konnte, schließlich ebenfalls in mehr oder minder phantastische und mythologische Phraseologie gekleidet zu werden.

Wenn es sich um gemeinsame Überlieferungen in Indien, Griechenland und Deutschland handelt, so müssen wir uns im Allgemeinen damit begnügen, wenn wir ihre einfachsten Keime entdecken und zeigen können, wie diese Keime wuchsen und auf indischem, griechischem oder deutschem Boden eine verschiedene Färbung annahmen. Ich erklärte Ihnen dies vorher bei den griechischen *Charites*, den Sanskrit Haritas. Hier finden wir, dass die Wörter genau dieselben

sind, nur verschieden ausgesprochen je nach den phonetischen Eigentümlichkeiten der griechischen und der Sanskrit-Sprache. Der gemeinsame Keim fand sich in den glänzenden Strahlen der Sonne, die im Veda als Pferde, in Griechenland als schöne Jungfrauen aufgefasst wurden. Dasselbe gilt, wie ich vor vielen Jahren zeigte, von der griechischen *Daphne*. 'Daphne' würde im Sanskrit in der Form von 'Dahanâ' erscheinen, und dies würde 'die Brennende' oder 'die Glänzende' bezeichnen. Diese Wurzel dah hat im Deutschen die Namen für 'Tag' und 'Dämmerung' geliefert. Im Sanskrit ist Ahanâ an dessen Stelle getreten.[1]) Es findet sich im Veda eine deutliche Anspielung auf die Dämmerung, die stirbt, so oft die Sonne sich ihr zu nähern sucht, und wir sind daher berechtigt, die griechische Legende von der Daphne, die den Umarmungen des Phoebus zu entrinnen sucht, als eine Wiederholung derselben Erzählung auszulegen, dass die Dämmerung, wenn sie den Annäherungen der Sonne zu entfliehen trachtet, entweder stirbt oder sich in einen Lorbeerbaum verwandelt. Diese Verwandlung in einen Lorbeerbaum war jedoch nur in einer griechischen Atmosphäre möglich, wo 'daphne' zu dem Namen des Lorbeerbaums geworden war, der 'daphne' genannt wurde, weil das Holz des Lorbeerbaums leicht zu entzünden und zu verbrennen war.

Die Lehren, die wir aus der vergleichenden Mythologie entnommen, gelten auch in Bezug auf die vergleichende Theologie. Wenn wir ähnliche religiöse oder selbst philosophische Ideen oder Überlieferungen in Griechenland und in Indien finden, so müssen wir sie einfach als das Resultat des gemeinsamen Menschentums oder der gemeinsamen Sprache der beiden Völker ansehen und uns mit ganz allgemeinen Zügen zufrieden geben; wenn wir aber daran gehen, die Ideen der alten Parsen mit denen der vedischen Dichter zu vergleichen,

---

1 Siehe Hopkins, On English *day* and Sanskrit dahan. *Proceedings of American Oriental Society*, 1892.

so haben wir ein Recht, Übereinstimmungen ganz anderer und viel mehr handgreiflicher Art zu erwarten.

Eigentümliches Verhältnis zwischen den Religionen Indiens und Persiens.

Das genaue historische Verhältnis jedoch zwischen den ältesten Religionen Indiens und Persiens ist sehr eigentümlich und keineswegs schon völlig aufgeklärt. Es ist so oft missverstanden und falsch dargestellt worden, dass wir die Thatsachen sehr sorgfältig zu prüfen haben werden, um einen klaren Begriff von dem wahren Verhältnis dieser beiden Religionen zu bekommen. Keine Religion der alten Welt ist so sehr missdeutet worden, wie die im Avesta enthaltene. Wir werden daher einigermaßen ins Detail gehen und die *ipsissima verba* des Avesta untersuchen müssen. Indem ich an diese Untersuchung gehe, fürchte ich, dass meine heutige Vorlesung über den Avesta und seine Lehren in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele nicht viel enthalten wird, das für irgend einen, der nicht Orientalist ist, von Interesse sein kann. Woran mir aber immer am meisten gelegen war, ist dass diejenigen, welche diesen Vorlesungen folgen, eine genaue und authentische Kenntnis der die alten Religionen betreffenden Thatsachen gewinnen sollten. Viele Leute sind sich kaum darüber klar, wie schwer es ist, eine wirklich genaue Darstellung von irgend einer der alten orientalischen Religionen zu geben. Aber denken Sie nur, wie schwer es ist, über die eigentliche Lehre Christi irgend etwas auszusagen, ohne von irgend einem Doktor der Theologie, ob er sich nun aus Rom oder aus Edinburgh herschreibt, eines Besseren belehrt zu werden. Und doch liegen hier die Thatsachen innerhalb eines sehr engen Umkreises, sehr verschieden von der umfangreichen Litteratur der Religionen der Brahmanisten oder Buddhisten. Die Sprache des Neuen Testaments ist Kinderspiel im Vergleich mit vedischem Sanskrit oder avestischem Zend. Wenn man nun sieht, wie man

sich in Kirchen und Bethäusern über die richtige Auslegung einiger der einfachsten Stellen in den Evangelien herumzankt, so möchte es fast hoffnungslos scheinen, irgend etwas Bestimmtes über den allgemeinen Charakter der vedischen oder der avestischen Religion behaupten zu wollen. Und doch ist es sonderbarer Weise geschehen, dass dieselben Personen, welche zu denken scheinen, dass Niemand außer einem Doktor der Theologie irgend ein Recht habe, die einfachsten Verse des Neuen Testaments auszulegen, kein Bedenken tragen, lange Aufsätze über Zoroaster, über Buddhismus und Muhammedanismus zu schreiben, ohne ein Wort von Zend, Pâli oder Arabisch zu verstehen. Sie verbreiten nicht nur irrige Ansichten über die alten Religionen des Orients, sondern sie glauben auch, dass sie dieselben am besten widerlegen können, nachdem sie sie auf solche Weise falsch dargestellt haben. Hat man einmal die avestische Religion als Feueranbetung und Dualismus dargestellt, was kann es Leichteres geben, als Feueranbetung und Dualismus zu widerlegen? Wenn wir aber die Urkunden selbst zu Rate ziehen, und wenn wir, wie wir es beim Neuen Testament thun, zwischen Älterem und Jüngerem in dem heiligen Kanon der Zoroastrier unterscheiden, so werden wir finden, dass Zoroaster weder Feueranbetung noch Dualismus lehrte.

Zoroaster lehrt weder Feueranbetung noch Dualismus.

Die höchste Gottheit Zoroasters ist Ahuramazda, nicht Âtar, Feuer, obschon Âtar zuweilen der Sohn Ahuramazda's genannt wird.[1] Das Feuer ist ja ohne Zweifel ein heiliger Gegenstand bei allen alten Opfern, aber das Feuer als solches wird im Avesta ebensowenig als höchster Gott verehrt, als im Veda.

1) *Physische Religion*, p. 225.

Wenn wir das wahre Wesen der Religion Zoroasters verstehen wollen, so müssen wir uns vor Allem daran erinnern, dass die Sprachen, in denen der Veda und der Avesta abgefasst sind, enger miteinander verwandt sind, als mit irgend einer anderen Sprache der arischen Familie. Sie sind in der That vielmehr Dialekte, als zwei verschiedene Sprachen. Wir müssen uns auch daran erinnern, dass die Religion Zoroasters und die der vedischen *Ri*shis eine gewisse Anzahl ihrer Gottheiten miteinander gemein haben. Weil deva im Veda der Name für 'Götter', und im Avesta der Name für 'böse Geister' ist, pflegte man anzunehmen, dass die beiden Religionen einander ganz und gar feindlich gegenüberständen. Das ist aber nicht der Fall. Der Name für 'Götter' im Veda ist nicht nur deva, sondern auch asura. Dieser Name, wenn man ihn von asu, 'Atem', ableitet, bedeutete ursprünglich: 'der Lebendige', 'der in den großen Naturerscheinungen lebt und webt', oder, wie wir sagen würden, '*der lebendige Gott*'. Gewisse vedische Götter, namentlich Varu*n*a, werden auch im Veda Asura im guten Sinne des Wortes genannt. Aber gar bald erhielt das Sanskrit asura eine schlechte Bedeutung, zum Beispiel im letzten Buche des Rigveda und im Atharvaveda, und namentlich in den Brâhma*n*as. Hier finden wir fortwährend die Asuras im Kampfe gegen die Devas. 'Deva' war, wie Sie wissen, der gemeinsame arische Name für die Götter als die glänzenden Wesen der Natur. Während aber 'Asura' im Avesta der Name für die höchste Gottheit wurde, nämlich Ahuramazda oder Ormazd, begegnet uns deva im Avesta stets im schlechten Sinne als der Name für die bösen Geister. Diese Devas (daêvas), die neupersischen dîv, sind die Urheber alles Schlechten, jeder Unreinheit, der Sünde und des Todes, und denken fortwährend daran, die Zerstörung der Felder und Bäume und der Häuser der Frommen zu verursachen. Die Stellen, die sie am liebsten haben, sind nach Zoroastrischen Begriffen diejenigen, welche am meisten von Schmutz und Unrat erfüllt sind, und insbesondere Friedhöfe, Stätten, welche

infolgedessen für den wahren Ormazd-Verehrer Gegenstände des größten Abscheus sind.[1]

Es ist schwer, diese Thatsachen zu erklären, allein wir dürfen nie vergessen, dass zwar einige der hauptsächlichsten vedischen Gottheiten, wie z. B. Indra,[2] im Avesta als Dämonen vorkommen, dass aber andere Devas oder göttliche Wesen des Veda ihren ursprünglichen Charakter im Avesta beibehalten haben, so z. B. *Mithra*, der vedische Mitra, die Sonne, *Airyaman*, der vedische Aryaman, ebenfalls ein Name der Sonne, eine den Ehen vorstehende Gottheit. Bhaga, eine andere Sonnengottheit im Veda, kommt im Avesta als bagha vor und ist da zu einem allgemeinen Namen für 'Gott' geworden. Dieses Wort muss so alt wie deva sein, denn es kommt in den slavischen Sprachen als *bog*, 'Gott', vor. Es ist auch von dem Namen Behistún bekannt, dem Namen des Berges, auf welchem Darius seine großen Inschriften in Keilschrift einhauen ließ. Die Griechen nennen ihn *Βαγαστανα*, d. h. 'Ort der Götter'. Andere Götternamen, welche der Avesta mit dem Veda gemein hat, sind die avestische Armaiti, die vedische Aramati, die Erde; Narâ*s*a*m*sa, wörtlich 'der unter den Männern Berühmte' (ein Name Agni's, Pûshans und anderer Götter im Veda), der avestische Nairyâsa*n*ha, ein Bote des Ormazd. Schließlich finden wir, dass, obwohl Indra unter dem Namen Andra zu einem Dämon geworden ist, eines seiner bekanntesten vedischen Epitheta, nämlich V*ri*trahan, 'der V*ri*tra-Töter', im Avesta als Verethraghna vorkommt und hier einfach 'Sieger', 'siegverleihender Engel' bedeutet. Sein Name wird zuletzt Behrâm, und einer der Yashts, der Yasht Behrâm, ist an ihn gerichtet. Man hat daher gewöhnlich angenommen, dass ein religiöses Schisma stattgefunden, und dass Zarathushtra sich von den Verehrern der vedischen

---

1 Haug, *Essays on the Parsis*, p. 268.

2 Auch Saurva daêva, d. h. Sarva, und Nâo*n*haithya daêva, die Nâsatyau.

Devas losgesagt habe. Es ist etwas Wahres daran, aber obgleich eine Scheidung stattgefunden, blieb doch immer ein gemeinsamer Hintergrund für die beiden Religionen. Viele der vedischen Gottheiten wurden beibehalten, nur dass sie der Oberhoheit des Ahuramazda unterworfen wurden. Es ist die Idee Eines höchsten Gottes, des Ahuramazda, welche den charakteristischen Unterschied zwischen der avestischen und der vedischen Religion bildet. Nur schließt Zarathushtra's Monotheismus nicht den Glauben an eine Anzahl von Gottheiten aus, solange diese nicht als dem Ahuramazda ebenbürtig aufgefasst werden. In seinem moralischen Charakter kann man Ahuramazda wirklich als eine Entwickelung des vedischen Varu*n*a ansehen, doch tritt der moralische Charakter dieser Gottheit im Avesta viel stärker hervor.

Die avestische Religion, wie wir sie aus ihren eigenen heiligen Büchern kennen, ist überhaupt ein eigentümliches Gemisch von Monotheismus, Polytheismus und Dualismus. Ahuramazda ist ohne Zweifel der höchste Gott, der Schöpfer und Beherrscher aller Dinge, aber es gibt viele andere göttliche Wesen, welche zwar ihm unterworfen sind, aber doch als würdig angesehen werden, Anbetung und Verehrung durch Opfer zu empfangen. Wiederum steht dem Ahuramazda, insofern er den guten Geist, spenta mainyu, den Geist des Lichtes, darstellt, Angra mainyu, in unserer Zeit am besten bekannt als Ahriman, der böse Geist, der Geist der Finsternis, stets feindlich gegenüber. Aber diese zwei Geister wurden ursprünglich nicht als zwei getrennte Wesen aufgefasst. In den alten Gâthas findet sich noch keine Spur von einem persönlichen Kampf zwischen Ormazd und Ahriman. Der Feind, gegen den Ormazd da kämpft, ist Drukh, die vedische Druh, 'der Lügengeist'. Auch Darius in den Keilinschriften erwähnt Ahriman noch nicht als den Gegner des Ormazd.

Das Problem vom Ursprung des Bösen.

Haug scheint vollkommen Recht zu haben, wenn er behauptet, dass Zarathushtra, nachdem er zu der Idee von der Einheit und Unteilbarkeit des höchsten Wesens gelangt war, nachher das große Problem zu lösen hatte, welches so viele weise Männer des Altertums und selbst der Neuzeit beschäftigt hat, nämlich das Problem, wie sich die in der Welt wahrnehmbaren Unvollkommenheiten, die mannigfachen Arten des Bösen, der Schlechtigkeit und der Niedertracht mit der Güte und Gerechtigkeit des Einen Gottes vereinigen ließen. Er löste diese Frage philosophisch durch das Zugeständnis zweier Grundursachen, welche zwar verschieden, aber doch vereinigt seien, und welche die Welt der körperlichen Dinge sowohl als die Welt des Geistes hervorgebracht hätten. Diese Lehre kann man am besten im dreißigsten Kapitel des Yasna studieren. Der Eine, der alle Wirklichkeit (gaya) und Güte hervorgebracht, wird da 'der gute Geist' (vohu manô) genannt, der Andere, durch den die Unwirklichkeit (agyaiti) entstanden, führt den Namen 'der böse Geist' (akem manô). Alle guten, wahren und vollkommenen Dinge, welche unter die Kategorie der Wirklichkeit fallen, sind die Erzeugnisse des 'guten Geistes', während alles Schlechte und Trügerische in das Gebiet der 'Nichtwirklichkeit' fällt und auf den 'bösen Geist' zurückgeführt wird. Dies sind die zwei bewegenden Ursachen im Weltall, die von Anfang an vereinigt sind und daher 'Zwillinge' (yêmâ, Sk. yamau) genannt werden. Sie sind überall gegenwärtig, sowohl in Ahuramazda als im Menschen. Diese zwei Urprinzipien werden, wenn man sie sich in Ahuramazda selbst vereinigt denkt, spenta mainyu, sein wohlthätiger Geist, und angra mainyu, sein schädlicher Geist, genannt. Dass Angra mainyu zu der Zeit nicht als ein dem Ahuramazda entgegengesetztes, besonderes Wesen aufgefasst wurde, hat Haug aus Yasna XIX, 9 bewiesen, wo Ahuramazda von diesen beiden Geistern als seiner eigenen Natur inwohnend spricht, obschon er sie ausdrücklich als die

'beiden Meister' (pâyû) und die 'beiden Schöpfer' bezeichnete. Während aber diese beiden schöpferischen Geister anfangs nur als zwei Teile oder Ingredientien des göttlichen Wesens aufgefasst wurden, ward diese Lehre Zarathushtra's im Laufe der Zeit durch Missverständnisse und falsche Auslegungen verschlechtert. Spenta mainyu, der wohlthätige Geist, wurde als ein Name des Ahuramazda selbst aufgefasst, und der Angra mainyu, indem er gänzlich von Ahuramazda getrennt ward, wurde dann als der beständige Gegner des Ahuramazda angesehen. Dies ist Haugs Erklärung des Dualismus in den späteren Bestandteilen des Avesta, und des fortwährenden Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, wie wir ihn zum Beispiel in dem ersten Fargard des Vendidâd sehen. Der Ursprung von Gut und Böse würde demnach auf die Gottheit selbst übertragen worden sein, obwohl in derselben das mögliche Böse immer von dem wirklichen Guten überwältigt wurde. Zoroaster hatte offenbar erkannt, dass es ohne ein mögliches Böses kein wirkliches Gutes geben könne, gerade so wie es ohne Versuchung keine Tugend geben kann. Derselbe Kampf, der, wie man annimmt, in der Gottheit geführt wird, wird auch von jedem individuellen Gläubigen geführt. Jeder Gläubige wird ermahnt, an dem Kampfe gegen den bösen Geist teilzunehmen, bis schließlich der endgültige Sieg des Guten über das Böse gesichert sein werde.

Dies steht natürlich nicht gerade mit diesen Worten im Avesta, aber es folgt aus Stellen, die verschiedenen Teilen des Avesta entnommen sind.

Die Engel ursprünglich Eigenschaften des Ormazd.

Denselben Vorgang, dass gewisse Eigenschaften des göttlichen Wesens in besondere Wesen verwandelt werden, kann man sehr deutlich bei den Ameshaçpentas beobachten. Die Ameshaspentas des Avesta sind wörtlich 'die unsterblichen Wohlthäter'. Diese waren anfangs offenbar nichts Anderes als Eigenschaften des göttlichen Wesens oder Gaben,

die Ormazd seinen Verehrern verleihen mochte, sie wurden aber späterhin zu Engeln oder halbgöttlichen Wesen, wie Vohu manô (Bahman), der gute Geist, Asha vahishta (Ardi bahisht), die beste Wahrheit, Armaiti (Spendarmad), Andacht und Frömmigkeit, Ameretâ*d* (Amardâd), Unsterblichkeit, Haurvatâ*d* (Khordâd), Gesundheit, Kshathra vairya (Shahrivar), Überfluss an Erdengütern.

Da in späteren Zeiten diese Engel den großen Rat des Ormazd bildeten, so dachte man sich auch Ahriman von einem ähnlichen Rat der Sechs umgeben. Sie waren Akem manô, der böse Geist, Indra, *S*aurva, Nâo*n*haithya und zwei Personifikationen der Finsternis und des Giftes. Auf diese Weise wurde der ursprüngliche Monotheismus der Zoroastrischen Religion allmählich durch jenen Dualismus verdrängt, der mit Unrecht für den charakteristischen Zug der alten persischen Religion gilt, und der viele Ähnlichkeitspunkte mit dem Glauben an Gott und seine Engel und auch an einen Teufel darbietet, wie wir denselben in den späteren Bestandteilen des Alten Testaments finden. Von da ging dieser Glaube in das Neue Testament über, und Vielen gilt er noch als ein wesentlich christliches Dogma. Ob dieser Glaube an Gott und einen Teufel und die ihre entsprechenden Räte bildenden Engel wirklich von den Juden aus Persien entlehnt wurde, ist noch eine offene Frage. Wenn man irgend welche von den persischen Namen dieser Engel oder Teufel im Alten Testament entdeckt hätte, so wäre die Frage sofort erledigt gewesen; es gibt aber nur Einen wirklich persischen Namen Eines dieser dem Ahriman zugeteilten bösen Geister, der sich thatsächlich in das Alte Testament eingeschlichen hat; er findet sich in dem apokryphen Buche Tobit III, 8, nämlich *Asmodeus*, der persische *Aêshma daeva*, der Dämon des Ärgers und des Zornes. Dieser Name kann nur aus einer persischen Quelle entlehnt worden sein und beweist daher das Vorhandensein eines wirklichen historischen Verkehrs zwischen Juden und Persern zur Zeit, als das Buch Tobit geschrieben wurde. Wir suchen vergeblich nach irgend

einem anderen persischen Namen eines guten oder eines bösen Geistes in den echten Büchern des Alten Testaments,[1]) wenngleich ja ohne Zweifel zwischen den Engeln und Erzengeln des Alten Testaments und den Ameshaspentas des Avesta eine große Ähnlichkeit besteht, wie Kohut in seinem gelehrten Aufsatz über diesen Gegenstand gezeigt hat.

Von all dem, der ursprünglichen Oberhoheit des Ahuramazda, dem späteren Dualismus des Ahuramazda und Angra mainyu, und den Räten dieser zwei feindlichen Mächte findet sich im Veda keine Spur. Spuren jedoch einer feindseligen Stimmung gegen die Asuras im allgemeinen zeigen sich in dem Wechsel der Bedeutung dieses Wortes in manchen Teilen des Rigveda und des Atharvaveda, und namentlich in den Brâhma*n*as.

Asuras und Suras.

Ein neuer Wechsel tritt in der späteren Sanskrit-Litteratur ein. Hier werden die Asuras nicht mehr als gegen die Devas, sondern als gegen die Suras kämpfend dargestellt; das heißt, aus reinem Versehen wurde das 'A' von 'Asura' als ein negatives 'a' aufgefasst, während es das radikale 'a' von asu, 'Atem', ist, und es wurde ein neuer Name Sura gebildet, der mit svar, 'Himmel', zusammenzuhängen schien, und dieser Name wurde zur Bezeichnung der Götter im Gegensatz zu den Asuras, den Nichtgöttern,[2]) verwendet. Das ist die Weise, in der oft Mythologie gemacht wird. Alle Kämpfe zwischen den Suras und Asuras, von denen wir in den Purâ*n*as so viel lesen, beruhen wirklich auf einem Missverständnis des alten Namens des lebendigen Gottes, Asu-ra nämlich, nicht A-sura.

Wie immer wir uns die Verwandlung der vedischen Devas oder Götter in die avestischen Daêvas oder bösen

---

1) Siehe jedoch meine Bemerkungen auf S. 51 ff. über die Benennung Ahmi ya*t* ahmi.

2) Durch denselben Prozess scheint man sita, 'glänzend', von asita, 'dunkel', gebildet zu haben.

Geister erklären mögen, darüber kann kein Zweifel sein, dass wir es hier mit einer historischen Thatsache zu thun haben. Aus irgend einem Grunde müssen sich die Verehrer der wahren Asuras und des Ahuramazda zu einer gewissen Zeit von den Verehrern der vedischen Devas getrennt haben. Sie wichen in gewissen Punkten voneinander ab, in anderen aber stimmten sie überein. Ja, wir besitzen thatsächlich in dem Yasna, einem der älteren Überreste der Religion Zarathushtra's, einige Verse, die sich nur als eine offizielle Formel erklären lassen, in der seine Anhänger ihren Glauben an die Devas abschworen. Da (Yasna XII) lesen wir:

Abschwörung des Daêva-Kultes.

»Ich höre auf ein Deva(-Verehrer) zu sein. Ich erkläre, dass ich ein Zoroastrischer Mazdayaznier (ein Verehrer des Ahuramazda) bin, ein Feind der Devas und ein Ergebener Ahura's, ein Lobpreiser der unsterblichen Wohlthäter (Ameshaspentas). Indem ich den unsterblichen Ameshaspentas opfere, schreibe ich alle guten Dinge dem Ahuramazda zu, der gut ist und (alles) Gute hat, der gerecht, herrlich, ruhmreich, der der Urheber aller besten Dinge, des Geistes der Natur (gâush), der Gerechtigkeit, der Himmelslichter und des von selbst scheinenden Glanzes ist, der in den Himmelslichtern wohnt.

»Ich verlasse die Devas, die bösen, schlechten, ruchlosen Urheber des Unheils, die heillosesten, verderblichsten und niederträchtigsten aller Wesen. Ich verlasse die Devas und diejenigen, welche den Devas gleichen, die Zauberer und diejenigen, welche den Zauberern gleichen, und alle Wesen der Art, die es gibt. Ich verlasse sie mit Gedanken, Worten und Thaten, ich verlasse sie hiermit öffentlich und erkläre, dass alle Lüge und Falschheit abgeschafft werden soll.«

Ich sehe nicht ein, wie nach diesem irgend Jemand daran zweifeln kann, dass die Trennung der Anhänger Zarathushtra's, der an Ahuramazda Glaubenden, von den Verehrern

der vedischen Devas ein wirkliches historisches Ereignis gewesen sei, obschon keineswegs folgt, dass ihre Trennung eine vollständige war, und dass die Anhänger Zoroasters jeden Glaubenssatz, den sie früher mit den vedischen *Ri*shis gemein hatten, aufgaben.

Ich glaube, wir werden vollkommen Recht haben, wenn wir die avestische Religion im Vergleich mit der alten vedischen als eine sekundäre Stufe betrachten, nur müssen wir uns gegen die Annahme verwahren, dass der Avesta nicht eine Anzahl von Ideen und religiösen Überlieferungen bewahrt haben könne, die sogar älter und einfacher sind, als das, was wir im Veda finden. Die vedischen Dichter und namentlich die vedischen Philosophen sind sicherlich weit über das Niveau hinaus vorgerückt, das erreicht worden war, ehe die Zoroastrier sich von ihnen lossagten, aber die Zoroastrier können Vieles bewahrt haben, das alt und einfach ist und aus einer Zeit vor ihrer Trennung stammt, Vieles, das wir im Veda vergebens suchen.

Unsterblichkeit der Seele im Avesta.

Das ist wohl sicherlich der Fall, wenn wir die persischen Angaben über die Unsterblichkeit der Seele und ihre Wanderungen nach dem Tode mit denen vergleichen, die wir früher in den Upanishaden untersucht haben. Die Idee, dass Erkenntnis oder Glaube besser sei, als gute Werke, und dass den Denker eine höhere Unsterblichkeit erwarte, als den Thuer, eine Idee, mit der die Verfasser der Upanishaden so vertraut sind, ist dem Avesta ganz fremd. Die avestische Religion ist vor allen Dingen eine ethische Religion. Sie will die Menschen gut machen. Sie verspricht Belohnungen für die Guten und Strafen für die Bösen in diesem Leben und im künftigen. Sie steht in dieser Beziehung vielmehr auf dem alten Standpunkt der vedischen Hymnen, als auf dem der Upanishaden. In den Hymnen wurde dem Abgeschiedenen, wie wir sahen, einfach gesagt, er solle auf dem guten

Pfade fortlaufen, an den beiden vieräugigen, grauen Hunden, der Brut der Saramâ, vorbei, und dann zu den weisen Pit*ri*s oder Vätern hingehen, die sich mit Yama froh vereint ergötzen. Oder es wird dem Abgeschiedenen gesagt, er solle auf jenen alten Pfaden hingehen, auf denen seine Väter heimgegangen, und die beiden Könige, Yama und Gott Varu*n*a, treffen, die sich an Opferspenden (Svadhâ) ergötzen. Da wird nichts erwähnt von dem Rauche, der ihn gen Himmel trage, noch von der Sonne, die nach Süden oder nach Norden ziehe, nichts davon, dass der Abgeschiedene emporsteige, bis er den Mond oder die Stätte der Blitze erreiche. Das Ziel der Wanderung des Abgeschiedenen ist einfach die Stätte, wo er die Väter treffen wird, diejenigen, welche sich durch Frömmigkeit oder Bußübungen hervorgethan, oder diejenigen, welche in der Schlacht gefallen, oder diejenigen, welche im Leben mit ihren Schätzen freigebig gewesen.

Die Pit*ri*s oder Väter nach der Auffassung der vedischen Hymnen.

Das ist Alles viel menschlicher, als die in den Upanishaden gegebene Darstellung. Und wenn wir im Rigveda die an die Pit*ri*s oder die drei Generationen von Ahnen gerichteten Anrufungen lesen, so finden wir auch dort wieder eine viel kindlichere Auffassung ihrer Wohnstätte, als das, was uns in den Upanishaden geboten wird. Zuweilen denkt man sich die Urgroßväter im Himmel, die Großväter in der Luft und die Väter noch irgendwo auf der Erde, aber alle zusammen werden eingeladen, die Spenden entgegenzunehmen, die ihnen bei den *S*râddhas dargebracht werden, ja man glaubt, dass sie die ihnen vorgesetzten Speisen verzehrten. So heißt es Rigveda X, 15:

1. Mögen die Soma-liebenden Väter,[1]) die niedrigsten, die höchsten und die mittleren, sich erheben! Mögen die

1) Die Väter, welche den Mond erreicht haben.

milden und gerechten Väter, welche (wieder) zum Leben zurückgekehrt sind, uns in diesen Anrufungen beschützen!

2. Diese Begrüßung sei heute für die Väter, für diejenigen, welche früher oder später dahingegangen sind; ob sie nun im Luftraum über der Erde wohnen, oder bei dem seligen Volke!

3. Ich habe die weisen Väter eingeladen .... mögen sie rasch hierher kommen und, auf dem Grase sitzend, bereitwillig von dem ausgegossenen Tranke genießen!

4. Kommt hierher zu uns mit eurer Hilfe, ihr auf dem Grase sitzenden Väter! Wir haben diese Trankopfer für euch bereitet, nehmt sie entgegen! Kommt hierher mit eurem heilsamsten Schutze, und gebt uns unfehlbar Gesundheit und Reichtum!

5. Die Soma-liebenden Väter sind hierher gerufen worden zu ihren lieben Speisen, die auf das Gras gelegt wurden. Mögen sie herannahen, mögen sie uns anhören, uns segnen und uns beschützen!

6. Das Knie beugend und zu meiner Rechten sitzend, nehmt Alle dieses Opfer an. Verletzet uns nicht, o Väter, um irgend eines Unrechts willen, das wir gegen euch begangen haben mögen, die wir doch nur Menschen sind!

7. Wenn ihr euch in den Schoß der roten Dämmerungen setzet, so gewähret den freigebigen Sterblichen Reichtum! O Väter, gebt den Söhnen dieses Mannes hier von eurem Schatze, und verleihet uns hier Kraft!

8. Möge Yama, als ein Freund mit Freunden, die Spenden verzehren nach seinem Wunsche, vereint mit unseren Vätern, jenen alten Soma-liebenden, den Vasish*th*as, welche den Somatrank bereitet haben!

9. Komm hierher, o Agni, mit jenen weisen und wahrhaftigen Vätern, welche so gerne beim Herde sitzen, welche dursteten in ihrer Sehnsucht nach den Göttern, welche das Opfer kannten, und welche stark waren in der Lobpreisung mit ihren Liedern!

10. Komm, o Agni, mit jenen alten Vätern, welche so

gerne beim Herde sitzen, welche immerdar die Götter preisen und wahrhaftig sind, welche unsere Spenden essen, unsere Spenden trinken und mit Indra und den Göttern Umgang pflegen!

11. O Väter, ihr, die ihr von Agni verzehrt worden seid, kommt hierher, setzt euch nieder auf euren Sitzen, ihr freundlichen Führer! Esst von den Spenden, die wir auf das Gras gelegt haben, und dann verleihet uns Reichtum und starke Nachkommenschaft!

12. O Agni, *G*âtavedas, auf unsere Bitten hast du die Opferspenden weggeführt, nachdem du sie zuerst angenehm gemacht. Du gabst sie den Vätern, und sie verzehrten ihren Anteil. Iss auch du, o Gott, die dargereichten Spenden!

13. Die Väter, die hier sind, und die Väter, die nicht hier sind, diejenigen, welche wir kennen, und diejenigen, welche wir nicht kennen, du, o *G*âtavedas, weißt, wie viele deren sind, nimm das wohlbereitete Opfer mit den Opferteilen entgegen!

14. Denen, welche sich, ob sie nun vom Feuer verbrannt oder nicht vom Feuer verbrannt sind, mitten im Himmel an ihrem Anteil erfreuen, gewähre du, o König, dass ihr Körper jenes Leben annehme, welches sie sich wünschen!

Im Vergleich zu diesen Hymnen stellen die Upanishaden eine entschieden spätere Entwickelung und Verfeinerung dar; sie stellen eben die gekünstelteren Anschauungen spekulativer Theologen dar, und nicht mehr die schlichten Einbildungen trauernder Leidtragender.

Wenn wir nun wieder zu unserer Untersuchung der Vorstellungen zurückkehren, welche die Anhänger Zoroasters sich über das Geschick der Seele nach dem Tode und ihre Annäherung an Gott gebildet hatten, so werden wir finden, dass auch sie einen viel einfacheren Glauben darstellen, obschon es einige Punkte gibt, in welchen sie offenbar von den Upanishaden abhängig oder mit denselben enge verwandt sind, wir müssten denn annehmen, dass sowohl die Zoroastrier als auch die Verfasser der Upanishaden unabhängig voneinander zu denselben Ideen gelangten.

Das Schicksal der individuellen Seele bei der allgemeinen Auferstehung.

Wir lesen im Vendîdâd XIX, 27:[1])

»Schöpfer der mit Geschöpfen versehenen Ansiedelungen, Gerechter! Was geschieht, wenn ein Mensch in der Welt des Daseins seine Seele aufgibt?

»Da sagte Ahuramazda: Nachdem ein Mann tot ist, wenn seine Zeit vorüber, so fallen die höllischen unheilstiftenden Daêvas über ihn her, und wenn die dritte Nacht[2]) vorbeigegangen, wenn die Morgenröte erscheint und aufleuchtet und Mithra, den Gott mit den schönen Waffen, die allglücklichen Berge erreichen lässt, und die Sonne aufgeht —

»Dann schleppt der Böse, Vizaresha genannt, die Seelen der ruchlosen Daêva-Verehrer, die in Sünde leben, in Banden hinweg. Die Seele betritt den von der Zeit gemachten Weg, der sowohl den Bösen als den Tugendhaften offen steht. Und am Kopf der *K*invat-Brücke, der heiligen von Mazda gemachten Brücke, verlangen sie für ihre Geister und Seelen den Lohn für die weltlichen Güter, die sie hier unten verschenkt.«

Diese *K*invat-Brücke, von der ich in einer früheren Vorlesung sprach, ist schon in den Gâthas (XLVI, 12) bekannt, und sie wird dort 'die Brücke des Gerichtes' (p. 133),[3]) oder auch 'die Brücke der Erde' (p. 183) genannt. An Einer Stelle (p. 173) lesen wir von den Brücken, gerade so wie wir in den Upanishaden von zwei Wegen lesen, von denen der Eine zu den Vätern, der Andere zu den Göttern führt. Es kann daher kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese Brücke des Avesta denselben Ursprung hat, wie die Brücke in den Upanishaden. Wir lesen in der *Kh*ând. Up. VIII, 4, 2:

1) *S. B. E.*, vol. IV, p. 212.

2) Dies zeigt, dass Auferstehung nach der dritten Nacht oder am vierten Tage der anerkannte Glaube in Persien war; nicht am dritten Tage, wie bei den Juden.

3) *S. B. E.*, vol. XXXI.

»Tag und Nacht gehen nicht über diese Brücke, noch Alter, Tod und Kummer, weder gute noch böse Thaten; alle Übelthäter wenden sich von ihr hinweg, denn die Welt Brahmans ist frei von allem Übel. Darum hört derjenige, welcher diese Brücke überschritten hat, auf blind zu sein, wenn er blind ist; wenn er verwundet ist, hört er auf verwundet zu sein; wenn er bekümmert ist, hört er auf bekümmert zu sein. Darum wird ja auch, wenn man diese Brücke überschritten hat, die Nacht zum Tage.« Allerdings wird hier diese Brücke schon in einem mehr metaphysischen Sinne aufgefasst und mit dem Âtman, dem Selbst, identifiziert; was vom Standpunkt der Vedânta-Philosophie als die einzig wahre Brücke zwischen dem (menschlichen) Selbst und dem (höchsten) Selbst bezeichnet wird; doch ist die ursprüngliche Idee einer Brücke, welche diese und die andere Welt trennt (vidh*ri*ti) und zu gleicher Zeit verbindet, welche Übelthäter zu überschreiten fürchten, und auf der Alles, was vom Bösen ist, zurückgelassen wird, deutlich vorhanden. Da der Kommentar erklärt, dass diese Brücke aus Erde gemacht sei, und da sie auch im Avesta 'die Brücke von Erde' genannt wird, so müssen wir annehmen, dass sie ursprünglich als ein Erddamm, ein Fußsteig (*pons*) über einen Fluss (*Kh*ând. Up. VIII, 4, 1 Anm.), und nicht als eine Hängebrücke über einen Abgrund aufgefasst wurde.

Belohnungen und Strafen nach dem Tode.

Ich will Ihnen nun einen anderen und ausführlicheren Bericht vorlesen, der Ihnen zeigen soll, was die Zoroastrier über jene Brücke und über das Schicksal der Seele nach dem Tode, und namentlich über Belohnungen und Strafen zu sagen haben. Dieser Bericht ist dem Hâdhokht Nask[1]) entnommen:

1. Zarathushtra fragte den Ahuramazda: »O Ahura-

1) Vgl. Haug, p. 220; Darmesteter, II, 314.

mazda, höchst wohlthätiger Geist, Schöpfer der körperlichen Welt, du Heiliger!

»Wenn Einer der Gläubigen aus diesem Leben scheidet, wo weilt seine Seele in jener Nacht?«

2. Ahuramazda antwortete: »Sie nimmt ihren Sitz in der Nähe des Hauptes ein, (den Ustavaiti Gâtha) singend und Glück verkündend: 'Glücklich ist er, glücklich der Mann, wer immer er sei, dem Ahuramazda die volle Erfüllung seiner Wünsche gewährt!' In dieser Nacht verkostet seine Seele so viel Freude, als die ganze lebendige Welt verkosten kann.«

3. »In der zweiten Nacht, wo weilt seine Seele dann?«

4. Ahuramazda antwortete: »Sie nimmt ihren Sitz in der Nähe des Hauptes ein, (den Ustavaiti Gâtha) singend und Glück verkündend: 'Glücklich ist er, glücklich der Mann, wer immer er sei, dem Ahuramazda die volle Erfüllung seiner Wünsche gewährt!' In dieser Nacht verkostet seine Seele so viel Freude, als die ganze lebendige Welt verkosten kann.«

5. »In der dritten Nacht, wo weilt seine Seele dann?«

6. Ahuramazda antwortete: »Sie nimmt ihren Sitz in der Nähe des Hauptes ein, (den Ustavaiti Gâtha) singend und Glück verkündend: 'Glücklich ist er, glücklich der Mann, wer immer er sei, dem Ahuramazda die volle Erfüllung seiner Wünsche gewährt.' In dieser Nacht verkostet seine Seele so viel Freude, als die ganze lebendige Welt verkosten kann.«

7. Am Ende der dritten Nacht, wenn die Morgenröte erscheint, kommt es der Seele des Gläubigen vor, als ob sie mitten unter Pflanzen und Wohlgerüche gebracht würde; es kommt ihr vor, als ob ein Wind aus der Gegend des Südens wehte, aus den Gegenden des Südens, ein süß duftender Wind, süßer duftend, als irgend ein anderer Wind in der Welt.

8. Und es kommt der Seele des Gläubigen vor, als atme er jenen Wind mit der Nase ein, und er denkt: 'Woher

weht dieser Wind, der süßest duftende, den ich je mit der Nase eingeatmet?'

9. Und es kommt ihm vor, als schreite in diesem Winde sein eigenes Gewissen auf ihn zu, in Gestalt einer schönen Jungfrau, glänzend, weißarmig, stark, groß an Gestalt, hoch aufgerichtet, vollbrüstig, schön an Körper, edel, von glorreichem Namen, von der Größe einer Jungfrau in ihrem fünfzehnten Jahre, so schön wie das Schönste in der Welt.

10. Und die Seele des Gläubigen redete sie an mit der Frage: »Was für eine Jungfrau bist du, du, die du die schönste Jungfrau bist, die ich je gesehen?«

11. Und sie, die sein eigenes Gewissen ist, antwortet ihm: »O du Jüngling von guten Gedanken, guten Worten und guten Thaten, von guter Religion, ich bin dein eigenes Gewissen!

»Jedermann liebte dich um jener Größe, Güte und Schönheit, um des süßen Duftes, der siegreichen Kraft und der Kummerlosigkeit willen, in der du mir erscheinst;

12. »Und so liebtest du, o Jüngling von guten Gedanken, guten Worten und guten Thaten, von guter Religion, mich um jener Größe, Güte und Schönheit, um des süßen Duftes, der siegreichen Kraft und der Kummerlosigkeit willen, in der ich dir erscheine.

13. »Wenn du etwa einen Mann Spott und Götzendienst treiben oder (die Armen) zurückweisen und sein Thor verschließen sahest, dann pflegtest du dazusitzen, die Gâthas singend und die guten Wasser und Âtar, den Sohn des Ahuramazda, verehrend, und die Gläubigen, die von Nah und Fern herbeizukommen pflegten, zu erfreuen.

14. »Ich war lieblich, und du machtest mich noch lieblicher; ich war schön, und du machtest mich noch schöner; ich war begehrenswert, und du machtest mich noch begehrenswerter; ich saß an einem vorderen Platze, und du machtest, dass ich am vordersten Platze saß, durch diesen deinen guten Gedanken, durch diese deine gute Rede, durch diese deine gute That; und so verehren mich die Menschen von

nun an darum, weil ich lange Zeit dem Ahuramazda geopfert und mich mit ihm unterredet habe.

15. »Der erste Schritt, den die Seele des Gläubigen machte, versetzte ihn in das *Gute-Gedanken-Paradies*.

»Der zweite Schritt, den die Seele des Gläubigen machte, versetzte ihn in das *Gute-Worte-Paradies*.

»Der dritte Schritt, den die Seele des Gläubigen machte, versetzte ihn in das *Gute-Thaten-Paradies*.

»Der vierte Schritt, den die Seele des Gläubigen machte, versetzte ihn in die *endlosen Lichter*.«

16. Dann fragte ihn einer der Gläubigen, der vor ihm dahingegangen war, indem er sprach: »*Wie* schiedest du aus diesem Leben, du heiliger Mann? Wie kamest du, du heiliger Mann, aus den Wohnstätten, voll von Vieh und voll von den Wünschen und Genüssen der Liebe? Von der körperlichen Welt in die Welt des Geistes? Von der vergänglichen Welt in die unvergängliche? Wie lange dauerte dein Glück?«

17. Und Ahuramazda antwortete: »Frage ihn nicht, was du ihn fragst, ihn, der eben den traurigen Weg voll Angst und Kummer gegangen, wo der Körper und die Seele voneinander scheiden.

18. »[Lass ihn essen] von der ihm gebrachten Speise, von dem Zaremaya-Öl: das ist die Speise für den Jüngling von guten Gedanken, von guten Worten, von guten Thaten, von guter Religion, nachdem er aus diesem Leben geschieden; das ist die Speise für die heilige Frau, reich an guten Gedanken, guten Worten und guten Thaten, wohlgesittet und ihrem Gatten gehorsam, nachdem sie aus diesem Leben geschieden.«

Das Schicksal der Seele des Bösen ist genau das Gegenteil von dem, was der Seele des Tugendhaften widerfährt. Während dreier Nächte sitzt sie in der Nähe des Hauptes und duldet soviel Qual, als die ganze lebendige Welt verkosten kann. Am Ende der dritten Nacht, wenn die Morgenröte erscheint, kommt es ihr vor, als ob sie mitten

unter Schnee und Gestank gebracht würde, und als ob ein Wind aus dem Norden wehte, der übelriechendste von allen Winden in der Welt. Die böse Seele muss diesen Wind einatmen und dann durch die *Böse-Gedanken-Hölle*, die *Böse-Worte-Hölle* und die *Böse-Thaten-Hölle* hindurchschreiten. Der vierte Schritt versetzt die Seele in *endlose Finsternis.* Dann muss sie Speise von Gift und giftigem Gestank essen, ob es nun die Seele eines schlechten Mannes oder einer schlechten Frau gewesen.

Sie werden bemerkt haben, wie viel wirkliche Wahrheit unter all der allegorischen Sprache des Avesta verborgen liegt. Die Sprache ist allegorisch, aber wer immer sich dieser Sprache bediente, musste von der ihr zu Grunde liegenden Wahrheit überzeugt sein, nämlich dass die Seele des Tugendhaften im nächsten Leben durch seine eigenen guten Gedanken, seine eigenen guten Worte und seine eigenen guten Thaten belohnt werden werde. Die Idee, dass diese guten Gedanken, Worte und Thaten ihm in der Gestalt einer schönen Jungfrau entgegenkommen, die er zuerst nicht kennt, bis sie ihm sagt, wer sie sei, ist dem Avesta eigentümlich, obschon einige schwache Andeutungen derselben sich wiederum in den Upanishaden nachweisen lassen.

Gute Werke in der Gestalt einer schönen Jungfrau.

Wir lesen nämlich in der Kaushîtaki-Upanishad, I, 3, dass der Abgeschiedene, wenn er sich der Halle Brahmans nähert, von schönen Jungfrauen, Apsaras genannt, empfangen wird. Was wir aber in den Upanishaden vergebens suchen, das ist der ethische Charakter, der den ganzen Avesta durchzieht. Es sind gute Gedanken, Worte und Thaten, die in der nächsten Welt belohnt werden, nicht Erkenntnis, die, wie wir sahen, nach der Lehre der Upanishaden den höchsten Lohn davonträgt. Auch die süßen Düfte, welche den Abgeschiedenen in der nächsten Welt begrüßen, sind ein Punkt, den die Upanishaden mit dem Avesta gemein haben.

Einfluss auf den Mohammedanismus.

Es wäre interessant, ausfindig zu machen, ob diese allegorische Auffassung der Belohnungen der Menschen im Paradiese den Geist Mohammeds beeinflusst habe, wenn er seinen Kriegern versprach, dass sie dort von schönen Jungfrauen empfangen werden würden. Wohl wäre dies eine merkwürdig verkehrte Anwendung einer erhabenen Idee. Richtig ist es ja, dass selbst im Avesta die Schönheit der Jungfrau, welche die fromme Seele empfängt, in — wie wir es nennen würden — warmen, sinnlichen Farben ausgemalt wird; obzwar die Schilderung derselben hier nichts enthält, was nach orientalischen Begriffen anstößig erscheinen würde. Solche Änderungen sind auch in der Geschichte anderer Religionen vorgekommen. Die wahrscheinlichste historische Vermittelung zwischen Mohammed und dem Avesta würde wieder dieselbe sein, wie die, durch welche die Idee der Brücke Es Sirât zu Mohammed gelangte, nämlich die durch seine jüdischen Freunde und Lehrer.

Allerdings findet sich keine Spur von einem Glauben an Houris bei den Juden, aber Kohut hat vor Jahren in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, XXI, p. 566, darauf hingewiesen, dass die Rabbinen glaubten und lehrten, dass alle Thaten eines Menschen, wenn er sich dem Tode nähert, vor seiner Seele erscheinen, und dass seine guten Werke ihn zu dem Richterstuhle Gottes zu führen versprechen. Sie meinen, dass die Seelen der Frommen nicht sofort in das Paradies Einlass finden, sondern dass sie zuerst Rechenschaft ablegen und für Mängel, die ihnen noch anhaften, Strafen erleiden müssen. »Diese Strafe dauert zwölf Monate, bis zu welcher Zeit der Körper dem gänzlichen Verwesungsprozess anheimgefallen ist, alsdann die Seele in den Himmel fährt und nicht mehr herauskommt. 'Der Körper', spricht Gott, 'ist aus der Erde genommen, nicht vom Himmel, aber du, o Seele, bist Bürgerin des Himmels, kennst dessen Gesetze, du allein sollst Rechenschaft ablegen'.« Dies

zeigt ohne Zweifel deutliche Spuren persischen Einflusses, zu gleicher Zeit aber eine unabhängige Behandlung persischer Ideen, wie wir sie zuerst im Avesta finden. Jedenfalls waren diese Rabbinen über die Ideen, die sich im Alten Testament über das Schicksal der Seele nach dem Tode finden, weit hinausgegangen.

Kohut citiert noch eine andere merkwürdige Stelle aus dem Talmud (Synhedr. 91 b, Midrasch, Genes. Rabba 169), für die ich jedoch keine Parallele im Avesta kenne. Hier heißt es, dass zur Zeit der Auferstehung die Seele sich rechtfertigen und sagen wird: »Der Körper ist allein schuldig, er allein hat sich vergangen. Kaum hatte ich ihn verlassen, so flog ich, rein wie ein Vogel, durch die Luft.« Der Körper aber wird sagen: »Die Seele allein war der schuldige Teil, sie hat mich zur Sünde getrieben. Kaum entfernte sie sich von mir, lag ich unbeweglich auf dem Boden und verschuldete weiter nichts.« Da legt Gott die Seele von Neuem in den Körper und sagt: »Sehet, wie ihr gesündigt habt, jetzt gebet *beide* Rechenschaft.«

Auszug aus dem Minokhired über das Wägen der Toten.

In dem Minokhired finden wir einen noch ausführlicheren Bericht von der Wanderung der Seele über die Brücke, als im Avesta. Da lesen wir, II, 100:[1])

»Du solltest nicht anmaßend werden durch das Leben, denn schließlich ereilt dich der Tod, der Hund, der Vogel, sie zerfleischen den Leichnam, und der vergängliche Teil (sa*g*î-nako) fällt auf die Erde. Während dreier Tage und Nächte sitzt die Seele am Scheitel des Hauptes des Körpers. Und am vierten Tage, im Lichte der Morgenröte, geht sie (unter der) Mitwirkung von Srôsh dem Gerechten, Vâi dem Guten und Vâhrâm dem Starken, und unter der Anfechtung des

---

1) Siehe auch F. Spiegel, *Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen* (Wien-Leipzig 1860), II, 138 ff. *Anm. des Übers.*

Astôvîdâd, des Vâi des Bösen, der Dämonen Frazîshtô und Nizîstô, und des Böses planenden Aeshm, des Übelthäters, des ungestümen Angreifers, hinauf zur schrecklichen Kindvar-Brücke (Kinvat ist hier zu Kindvar verderbt), zu der Jeder, der Tugendhafte wie der Böse, kommt. Und[1] viele Anfechter haben dort gelauert, mit dem Verlangen nach dem Übel von Aeshm, dem ungestümen Angreifer, und Astôvîdâd, der Geschöpfe jeder Art verzehrt und keine Sättigung kennt, und mit der Vermittelung von Mitrô und Srôsh und Rashnû, und dem Wägen Rashnû's, des Gerechten, mit der Wagschale der Geister, die auf keiner Seite Begünstigung gewährt, weder den Tugendhaften, noch den Bösen, weder den Herren, noch auch den Monarchen. Nicht einmal um eine Haarbreite wird sie abweichen, und sie kennt keine Parteilichkeit, und wer da ein Herr und ein Monarch ist, den erachtet sie in ihrer Entscheidung gleich dem Niedrigsten der Menschheit. Und wenn die Seele eines Tugendhaften über die Brücke geht, so wird die Breite der Brücke gleichsam eine Meile, und die tugendhafte Seele geht darüber hinweg unter der Mitwirkung von Srôsh, dem Gerechten.« Dann folgt, was wir vorhin hatten, nämlich seine Begegnung mit einer Jungfrau, die schöner und besser ist, als irgend eine Jungfrau in der Welt. Und die tugendhafte Seele spricht also: »Wer magst du wohl sein, dass ich eine Jungfrau, die schöner und besser wäre als du, nie im weltlichen Dasein gesehen?« Darauf gibt die Jungfrau zur Antwort: »Ich bin keine Jungfrau, sondern ich bin deine tugendhaften Thaten, du Jüngling, der du gut denkend, gut sprechend, gut handelnd und von guter Religion bist.«

---

1) Spiegel a. a. O. übersetzt klarer (ob richtiger, kann ich nicht beurteilen): »Dort findet sie viele Widersacher vor: Khashm, der Tyrannei wünscht und mit schrecklicher Waffe versehen ist, und Asto-Vahât, der diese ganze Schöpfung verschlingt und doch nicht satt wird. Vermittler sind Mihr, Srosh und Rasn. Das Geschäft des Wägens liegt dem Rasn-râçt ob, der die himmlische Wage nach keiner Seite hin ungleich macht« etc.

Anm. des Übers.

Der einzige neue Zug in diesem Bericht ist das Wägen der Seele durch Rashnû, den Gerechten. Davon findet sich in den Upanishaden keine Spur, obgleich wir sahen, dass eine Anspielung darauf in den Brâhmanas vorkommt (siehe S. 164 fg.). Es ist eine Vorstellung, mit der wir in Ägypten sehr vertraut sind, doch ist es wohl unmöglich anzunehmen, dass in so früher Zeit irgend ein Verkehr zwischen Ägypten und Persien stattgefunden habe. Es ist Eine von jenen Übereinstimmungen, die sich nur erklären lassen, indem wir uns erinnern, dass das, was in Einem Lande natürlich war, es auch in einem anderen Lande gewesen sein kann.

Ankunft der Seele vor dem Throne des Bahman und Ahuramazda.

Verfolgen wir nun das Schicksal der Seele, nachdem sie die *K*invat-Brücke überschritten hat. Wenn die *K*invat-Brücke überschritten ist, so erhebt sich der Erzengel *Bahman* (Vohu-manô) von einem goldenen Throne und ruft aus: »Wie bist du zu uns hierher gekommen, o Tugendhafter, von dem vergänglichen Leben zum unvergänglichen Leben.«

Die Seelen der Tugendhaften gehen dann freudig weiter zu Ahuramazda, zu den Ameshaspentas, zu dem goldenen Throne, zum Paradiese (Garo-nemâna), d. h. zu dem Wohnsitze Ahuramazda's, der Ameshaspentas und der anderen Tugendhaften.

So sehen wir denn, dass die Wanderung der Seele aus diesem Leben in ein besseres Leben im Avesta gar nicht viel anders endet, als in den Upanishaden. Die Seele steht im Avesta vor dem Throne Ahuramazda's, wie in den Upanishaden vor dem Throne Brahmans. Nur, während die Upanishaden sehr wenig über die den Bösen auferlegten Strafen sagen, erklärt der Avesta, dass die sündhafte Seele selbst von den Verdammten, ihren künftigen Leidensgenossen, mit Hohn empfangen und auf Befehl des Angra Mainyu, obschon

dieser selbst der Geist des Übels ist, mit Gift und greulichen Speisen gepeinigt wird.

Gemeinsamer Hintergrund des Avesta und des Veda.

Wenn wir die Theorien über die Seele und ihr Schicksal nach dem Tode, wie wir dieselben in den Upanishaden und im Avesta finden, vergleichen, so sehen wir, dass ein allgemeiner Glaube an eine Seele und ihr Leben nach dem Tode Beiden gemeinsam ist, und dass sie auch darin übereinstimmen, dass sie glauben, die tugendhafte Seele werde zu dem Throne Gottes geführt, ob dieser nun Brahman oder Ahuramazda genannt wird. In mehreren Beziehungen aber scheint der Bericht von der Wanderung der Seele im Avesta einfacher, als in den Upanishaden. Wir sahen, dass derselbe mehr mit den Anschauungen übereinstimmt, die wir in den vedischen Hymnen über die Abgeschiedenen ausgedrückt fanden; er legt mehr Gewicht auf den tugendhaften Charakter der Seele und verteilt Belohnungen und Strafen in genauer Übereinstimmung mit den guten Gedanken, Worten und Thaten der Abgeschiedenen. Der Avesta sagt wenig oder nichts über die verschiedenen Stationen auf den zwei zu den Vätern und zu den Göttern führenden Wegen, aber er ist ausführlicher in der Schilderung der Brücke und des Wägens der Seele. Die Idee, dass Erkenntnis oder Glaube besser sei, als gute Gedanken, Worte und Thaten, ist dem persischen Geiste noch nicht aufgegangen, noch weniger findet sich eine Spur von dem Glauben an Metempsychose oder die Wanderung der menschlichen Seele in die Körper niedrigerer Tiere.

Der gemeinsame Hintergrund der beiden Religionen ist klar genug; schwieriger ist es freilich, zu bestimmen, ob das, was jeder von Beiden eigentümlich ist, ein Überrest aus einer älteren Periode oder das Resultat späterer Gedanken ist.

Pit*r*is, die Väter im Veda, die Fravashis im Avesta.

Wir sahen, das die Hymnen des Veda von den Abgeschiedenen oft als den Pit*r*is, den Vätern, sprachen, und dass diese, nachdem sie durch drei Generationen die *S*râddha-Spenden ihrer Nachkommen empfangen, zu einem Range erhoben wurden, der beinahe dem der Devas gleich kommt, ja in späterer Zeit denselben überragt. An Stelle dieser Pit*r*is finden wir im Avesta die Fravashis, oder die Fravardîn, wie die ältere Form lautet. Dies würde einem Sanskritwort pravartin entsprechen, das jedoch im Sanskrit nicht vorkommt. Pravartin könnte 'vorwärts bewegend' oder 'in Bewegung setzend' bedeuten, wie pravartaka, 'ein Beförderer', doch wird es im Zend als 'Beschützer' erklärt. Der persische Name Phraortes ist wahrscheinlich eine griechische Verderbnis von Pravarti.

Merkwürdig ist es, dass der Name Pit*r*is nicht im Avesta und der Name Pravartin nicht im Veda vorkommt, obgleich die Beiden offenbar anfangs ganz dasselbe bedeuteten.

Weitere Bedeutung von Fravashi.

Jedoch sind die Fravashis nicht auf die Abgeschiedenen beschränkt, obgleich deren Fravashis am häufigsten angerufen werden. Jedes Wesen, ob lebendig oder tot, hat seine Fravashi, sein unsichtbares Agens, welches zur Zeit der Geburt mit dem Körper vereinigt wird und denselben zur Zeit des Todes wieder verlässt. Die Fravashis erinnern uns an die griechischen Daimones und die römischen Genii. Die Fravashis gehören zur geistigen, der Körper zur materiellen Schöpfung. Nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter, Ormazd, das heilige Wort, das Firmament, das Wasser, die Pflanzen, sie Alle haben ihre Fravashis. Wir können die Fravashi als den Genius von irgend etwas bezeichnen. Haug geht aber noch weiter und identifiziert die Fravashis mit den

Ideen Plato's, was zu weit gegangen ist, denn die Fravashis sind immer selbstbewusste, oder gar persönliche Wesen. So lesen wir in dem Fravardin Yasht:[1])

»Ahuramazda sprach zu Spitama Zarathushtra: Dir allein werde ich erzählen von der Macht und Stärke, der Herrlichkeit, Nützlichkeit und Glückseligkeit der heiligen Schutzengel, der starken und siegreichen, o gerechter Spitama Zarathushtra, wie sie kommen, mir zu helfen. Vermittelst ihres Glanzes und ihrer Herrlichkeit halte ich das Firmament aufrecht, welches so schön scheint, und welches diese Erde berührt und umgibt; es gleicht einem Vogel, dem Gott befohlen hat dort stille zu stehen; es ist hoch wie ein Baum, weit ausgebreitet, von eisernem Körper, mit seinem eigenen Licht in den drei Welten. Ahuramazda, zusammen mit Mithra, Rashnu und Spenta Armaiti, legt ein Gewand an, das mit Sternen ausgeschmückt und von Gott in solcher Weise gemacht ist, dass Niemand die Enden seiner Teile sehen kann. Vermittelst des Glanzes und der Herrlichkeit der Fravashis halte ich die hohe starke Anâhita (das himmlische Wasser) mit Brücken aufrecht, die heilsame, welche die Dämonen wegtreibt, welche den wahren Glauben hat und in der Welt zu verehren ist . . . . .

12. »Wenn die starken Schutzengel der Tugendhaften mir nicht Beistand leisten würden, dann würden Vieh und Menschen, die beiden letzten der hundert Klassen von Wesen, nicht mehr für mich existieren; dann würde des Teufels Macht, des Teufels Ursprung beginnen, die ganze lebendige Schöpfung würde dem Teufel gehören.

16. »Vermittelst ihres Glanzes und ihrer Herrlichkeit hatte der geistreiche Mann Zarathushtra, der so gute Worte sprach, der die Quelle der Weisheit war, der vor Gotama geboren ward, solchen Verkehr mit Gott. Vermittelst ihres Glanzes und ihrer Herrlichkeit geht die Sonne ihren Weg;

---

1) Haug, p. 207.

vermittelst ihres Glanzes und ihrer Herrlichkeit geht der Mond seinen Weg; vermittelst ihres Glanzes und ihrer Herrlichkeit gehen die Sterne ihren Weg.«

So sehen wir denn, dass beinahe Alles, was Ahuramazda thut, von ihm unter dem Beistand der Fravashis gethan wird, die ursprünglich die Geister der Abgeschiedenen, später aber die Geister von fast Allem und Jedem in der Natur waren. Dass sie aber ursprünglich, gleich den vedischen Pitris, die Geister der Abgeschiedenen gewesen sind, ersehen wir aus Stellen, wie die folgende:

»Ich preise, ich rufe an und erhebe die guten, starken, wohlthätigen Schutzengel der Tugendhaften. Wir preisen diejenigen, welche in den Häusern sind, diejenigen, welche in den Ländern sind, diejenigen, welche in den Zoroastrischen Gemeinden sind, die der Gegenwart, die der Vergangenheit, die der Zukunft, die Tugendhaften, alle jene, die in Ländern, wo Anrufung geübt wird, angerufen werden.

»Die den Himmel aufrecht halten, die das Wasser aufrecht halten, die die Erde aufrecht halten, die die Natur aufrecht halten, u. s. w.

»Wir verehren die guten und wohlthätigen Schutzengel der Abgeschiedenen, welche in der Hamaspathmaêda genannten Jahreszeit in das Dorf kommen. Dann streifen sie dort zehn Nächte herum, indem sie zu erfahren wünschen, was für Beistand sie erlangen könnten, und sie sagen: »Wer wird uns preisen? Wer wird uns verehren? Wer wird uns anbeten? Wer wird zu uns beten? Wer wird uns mit Milch und Kleidern in der Hand und mit einem Gebet um tugendhaften Wandel befriedigen? Wen von uns wird er hierher rufen? Wessen Seele soll euch verehren? Wem von uns wird er jene Spende geben, damit er auf immer und ewig unvergängliche Speise genieße?««

Vielleicht nirgends kann man den Vorgang, durch welchen die Geister der Abgeschiedenen zu dem Range von

Göttern erhoben wurden, deutlicher erkennen, als bei den persischen Fravashis, nirgends aber können wir wieder stärkere Beweise für die Ansicht finden, die ich gegenüber Herbert Spencer so oft verteidigt habe, dass nämlich diese Vergötterung der abgeschiedenen Geister den Glauben an Götter voraussetzt, zu deren Rang diese Geister erhoben werden konnten.

Siebente Vorlesung.

Die Eschatologie Plato's.

Plato's Autorität.

Ehe ich daran gehe, Ihnen die Ideen der späteren indischen Philosophen, das Schicksal der Seele nach dem Tode betreffend, ausführlicher zu erklären, dürfte es von Nutzen sein — wäre es auch nur, um unser Gedächtnis aufzufrischen — der Betrachtung der besten und erhabensten Gedanken, welche dasselbe Problem in Griechenland hervorgerufen hat, Eine Vorlesung zu widmen. Sollten wir späterhin finden, dass es zwischen den Gedanken Plato's und denen der Dichter und Propheten der Upanishaden und des Avesta gewisse Ähnlichkeiten gibt, so sind solche Ähnlichkeiten ohne Zweifel interessant, und vielleicht um so interessanter, weil wir, wie ich bei einer früheren Gelegenheit gezeigt habe, dieselben weder auf die Gemeinsamkeit der Sprache, noch auf historische Überlieferung zurückführen können. Wir können sie nur durch jene gemeinsame Menschennatur erklären, welche diese Ideen durch eine gewisse innere Notwendigkeit zu bilden scheint, wenn sie sich auch auf keinerlei handgreifliche Beweise für irgend eine derselben stützen kann. Sie werden nicht überrascht sein, wenn ich mich sogleich zu Plato wende.

Obgleich Plato nur als ein Philosoph bezeichnet wird, spricht er doch von dem Schicksal der Seele nach dem Tode mit Autorität, mit derselben Autorität zum mindesten, wie die Verfasser der Upanishaden. Allein sowohl Plato als die Verfasser der Upanishaden waren von der wirklichen

Wahrheit ihrer Lehren viel zu sehr erfüllt, als dass sie irgend eine abenteuerliche oder wunderbare Sanktion für dieselbe in Anspruch genommen hätten. Leider konnten sie ihre weniger begeisterten und weniger überzeugten Schüler nicht davon abhalten, ihren Äußerungen einen gottbegeisterten, heiligen, ja wunderbaren Charakter zuzuschreiben.

Plato's mythologische Sprache.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Ähnlichkeit zwischen Plato's Sprache und der der Upanishaden zuweilen sehr überraschend ist. Plato liebt es, wie Sie wissen, seine Anschauungen über die Seele in mythologische Phraseologie zu kleiden, gerade so wie die Verfasser der Upanishaden, auch sehe ich nicht ein, was für eine andere Sprache ihnen zur Verfügung stand. Es ist ein ganz unsinniger Anachronismus, wenn gewisse Afterkritiker alter Religionen und alter Philosophien mit einer Miene geistiger Überlegenheit sich an diese mythologische Phraseologie hängen und mit Verachtung von den kindischen Fabeln Plato's und anderer alten Weisen als der ernsten Betrachtung unseres Zeitalters unwürdig sprechen. Wer hätte — sagen sie — je glauben können, dass einer Seele Flügel wachsen, oder dass sie ihre Flügel verlieren könne. Wer hätte glauben können, dass es eine Brücke zwischen Erde und Himmel gebe, und dass eine schöne Jungfrau am Ende derselben stehe, um die Seele des Abgeschiedenen zu empfangen? Sollten wir nicht vielmehr sagen: Wer kann so stumpfsinnig sein, dass er nicht einsieht, wie diejenigen, welche sich einer solchen Sprache bedienten, eine tiefe Wahrheit auszudrücken suchten, nämlich dass die Seele durch edle Gedanken und edle Thaten, wie durch Flügel, emporgehoben werde, und dass der höchste Richter, der nach dem Tode über die Seele zu richten habe, das eigene Gewissen eines Menschen sein werde, das in aller Schönheit und Unschuld vor ihm stehen werde, wie die schönste und unschuldigste Jungfrau von fünfzehn Jahren. Denken

Sie nur, was für Geistesarbeit es erforderte, ehe auch nur solche Parabeln ersonnen werden konnten; und statt uns über die Sprache zu wundern, in der sie ausgedrückt wurden, werden wir vielmehr darüber staunen, dass irgend Jemand sie missverstehen und eine Erklärung solch einfacher und durchsichtiger Parabeln verlangen konnte.

Die Geschichte von der Seele.

Ohne Furcht, auf Widerspruch zu stoßen, behauptet Plato, dass die Seele unsterblich ist. Die Upanishaden behaupten es kaum, weil sie sich nicht denken können, dass ein Zweifel über diesen Punkt möglich sei. »Wer könnte sagen, dass die Seele sterblich sei?« 'Sterblich' bedeutet Verfall eines materiellen, organischen Körpers, es hat offenbar gar keinen Sinn, wenn es auf die Seele angewandt wird.

»Von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen weise sind, habe ich,« schreibt Plato, »eine Geschichte vernommen, eine wahre Geschichte, wie ich glaube, und eine edle. Meine Berichterstatter sind jene Priester und Priesterinnen, deren Ziel es ist, von den Gegenständen, mit denen sie zu thun haben, Rechenschaft geben zu können. Sie werden auch von Pindar und vielen anderen Dichtern unterstützt — ich kann wohl sagen, von Allen, die *wahrhaft inspiriert* sind. Sie lehren, dass die Seele des Menschen unsterblich ist; dass sie zu dem Ende einer Daseinsform gelangt, welche die Menschen 'Sterben' nennen, und dann wieder geboren wird, aber nie zu Grunde geht. Da also die Seele unsterblich [1]) und oft geboren worden ist, und da sie die Dinge hier auf Erden und die Dinge im Hades gesehen hat — kurz alle Dinge: es gibt nichts, was sie nicht gelernt hat — so ist es kein Wunder, dass sie im stande ist, sich an das zu erinnern, was sie über die Tugend und andere Gegenstände

1) Westcott, *Religious Thought in the West*, p. 27.

sicherlich vorher gewusst. Da nämlich die ganze Natur verwandt ist, und da die Seele alle Dinge gelernt hat, ist kein Grund vorhanden, warum ein Mann, der sich nur einer einzigen Thatsache erinnert hat — was die Menschen 'Lernen' nennen —, nicht durch eigene Kraft alles Andere ausfindig machen sollte, falls er den Mut hat und in dem Forschen nicht verzagt. Denn Suchen und Lernen ist Alles nur eine Kunst der Erinnerung.«

Die nächste Stelle kommt im Phaedrus vor, wo wir die Mythe von dem Wagen finden, der von einem Wagenlenker gelenkt und von zwei geflügelten Rossen, von denen — beim Menschen — das eine gut und das andere schlecht ist, gezogen wird. Ich muss Ihnen einige von Plato's Sätzen vollständig geben, damit wir sie nachher mit gewissen Stellen aus den Upanishaden vergleichen können.

Der Wagenlenker und die Pferde.

Plato (Phaedrus 246) sagt: »Über die Unsterblichkeit selbst ist das ausreichend. Den Begriff derselben aber müssen wir in folgender Weise darstellen; zu sagen, wie sie beschaffen ist, bedarf jedesfalls und durchaus einer göttlichen und ausführlichen Darstellung, einer menschlichen und minder umfassenden aber, womit sie zu vergleichen ist. Demnach wollen wir in dieser Weise es darstellen. Sie werde der von Natur vereinten Thätigkeit eines beschwingten Gespannes und Wagenlenkers verglichen. Nun sind die Rosse und Wagenlenker der Götter selbst wackere und wackeres Ursprungs, bei den Übrigen aber gemischt. Und erstens lenkt das uns Beherrschende ein Zwiegespann, ferner ist das eine seiner Rosse schön und wacker und solchen Ursprungs, das andere aber entgegengesetztes und von jenem das Gegenteil. Schwierig und ungefüg ist also bei uns das Wagenlenken.«[1]

1) Nach Hieronymus Müllers deutscher Übersetzung. Platons Werke, Bd. IV, p. 117 fg. *Anm. des Übers.*

Wenden wir uns nun zur Ka*th*a-Upanishad, so lesen wir da, III, 3 ff.: »Wisse, dass die Seele in dem Wagen sitzt, der Körper ist der Wagen, der Verstand (buddhi) der Wagenlenker, und der Geist der Zügel. Die Sinne heißt man die Pferde, die Sinnesobjekte ihre Wege .... Wer keinen Verstand hat und wessen Geist (Zügel) nie fest gehalten ist, dessen Sinne (Pferde) sind unlenkbar, wie bösartige Pferde eines Wagenlenkers. Wer aber Verstand hat und wessen Geist immer fest gehalten ist, dessen Sinne sind gezügelt, wie gute Pferde eines Wagenlenkers. Wer keinen Verstand hat, wer unaufmerksam und stets unrein ist, der erreicht nie das Ziel, sondern tritt in den Kreislauf der Wiedergeburten (sa*m*sâra). Wer aber Verstand hat, aufmerksam ist und stets rein, der erreicht in der That das Ziel, von wo er nicht wiedergeboren wird« (von wo es keine Rückkehr gibt).

Manche Leute haben geglaubt, dass die genaue Übereinstimmung zwischen dem von Plato und dem von der Upanishad gebrauchten Gleichnisse — und die Ähnlichkeit ist allerdings sehr stark — zeige, dass schon zu dieser sehr frühen Zeit zwischen dem religiösen Denken Indiens und dem philosophischen Denken Griechenlands irgend eine Art historischer Berührung vorhanden gewesen sein müsse. Wir können die Möglichkeit einer solchen Anschauung nicht bestreiten, doch müssen wir bekennen, dass wir von irgend einem bestimmten Wege, auf welchem schon zu jener Zeit indisches Denken die Gestade Griechenlands hätte erreichen können, nichts wissen.

Die Prozession der Götter.

Wir wollen nun Plato's Spekulationen über die Seele noch ein wenig weiter verfolgen. Da haben wir seine herrliche Beschreibung der Prozession der Götter im Himmel, eine Mythe, wenn Sie wollen, aber eine bedeutungsvolle Mythe, wie ja jede Mythe ursprünglich bedeutungsvoll sein sollte.

Zeus, so lesen wir, zieht voran, seinen beschwingten

Wagen lenkend, Alles ordnend und beaufsichtigend. Ihm folgt, in elf Haufen geordnet, ein Heer von Göttern und Geistern; denn Hestia bleibt allein in der Wohnung der Götter zurück. Nun gibt es gar manches beseligende Schauspiel, gar manche den Himmel durchschneidende Bahn, auf welcher der Götter seliges Geschlecht einherzieht, indem jeder von ihnen sein Geschäft betreibt. Ihnen folgt aber, wer immer will und kann; denn Missgunst weilt außerhalb des Reigens der Götter. Wenn sie aber nachher zum Gelage ziehen, so fahren sie auf einer jetzt steilen Bahn den inneren Umkreis des Himmelsgewölbes entlang. Die Wagen der Götter nun fahren, wohlgezügelt und im Gleichgewicht, leicht dahin, die andern aber mit Mühe. Denn das bösartige Pferd, wenn der Wagenlenker es nicht gründlich gezähmt hat, zieht den Wagen, eine Überwucht bewirkend, nach der Erde hin. Hier hat nun die Seele die größten Mühsale und Kämpfe zu bestehen. Denn die Seelen der Unsterblichen ziehen, wenn sie zur Höhe gelangt sind, hinaus und machen auf dem Rücken des Himmels Halt, und so führt sie der Umschwung der Sphären mit herum; sie aber schauen das außerhalb des Himmels Befindliche. Jenen überhimmlischen Raum aber besang weder je ein Dichter auf Erden, noch wird ihn einer würdig besingen. Er wird erfüllt von dem farblosen, gestaltlosen, untastbaren, absoluten Sein, welches die Vernunft allein schauen kann, und welches der Eine Gegenstand wahrer Erkenntnis ist. Wenn aber der göttliche Geist nach einem gewissen Zeitraum das wirklich Seiende sieht, so ist er äußerst glücklich und gewinnt Stärke und Genuss durch die Betrachtung des *Wahren* (Satyam), bis der kreisende Umschwung vollendet ist, in dessen Verlaufe sie eine klare Anschauung der absoluten (idealen) Gerechtigkeit, Besonnenheit und Erkenntnis erlangt; und wenn die Seele sich also an dem Anblick der wirklichen Wahrheit aller Dinge erlabt hat, begibt sie sich wieder in das Himmelsgewölbe und kehrt heim.[1])

1) Mit Benützung von H. Müllers Übersetzung (a. a. O., p. 118 ff.) aus dem Englischen übersetzt. *Anm. des Übers.*

Hier muss ich nun wieder einen Augenblick verweilen, um auf eine bedeutsame Übereinstimmung zwischen Plato und den Upanishaden aufmerksam zu machen.

Der Glaube an Metempsychose bei Plato und in den Upanishaden.

Sie erinnern sich wohl, dass nach der Darstellung der Upanishaden die Seele, selbst nachdem sie die Wohnstätte der Väter erreicht hat, der Rückkehr zu einem neuen Kreislauf von Existenzen unterworfen ist, und wie dies in Indien zu dem Glauben an Metempsychose führte. Sehen wir nun, wie Plato auf demselben Wege, und doch ganz unabhängig, zu derselben Schlussfolgerung gelangt: [1])

»Und das ist das Leben der Götter. Von den übrigen Seelen aber erhob die eine, welche der Gottheit am besten nachfolgte und sie abspiegelte, das Haupt des Wagenlenkers zu dem äußern Raume und wurde bei dem Umschwunge mit herumgeführt, beunruhigt jedoch von den Rossen und kaum das Seiende (*τὸ ὄν* = satyam) erschauend; die andere aber ließ ihn bald sich erheben, bald niedertauchen, und erschaute beim Widerstreben der Rosse Manches, Anderes dagegen nicht. Die anderen Seelen jedoch folgen, indem sie alle nach oben sich sehnen, werden aber, ohne, dess unvermögend, aufzutauchen, mit herumgeführt, sich stoßend und übereinander herfallend, indem die eine der andern zuvorzueilen strebt. So entsteht Getümmel, Wettstreit und das größte Schweißvergießen. Hier erlahmen viele durch der Wagenlenker Schuld, vielen wird auch manche Schwinge geknickt, alle aber ziehen, ohne zum Anschauen des Seienden (*τῆς τοῦ ὄντος θέας*) zu gelangen, ab, und begnügen sich nach ihrem Abzuge mit der Nahrung des Vermeinten. Wes-

1 Phaedrus, p. 248. H. Müllers deutsche Übersetzung, a. a. O. p. 120 fg. Die im Original gegebene englische Übersetzung Jowetts weicht davon oft stark ab. *Anm. des Übers.*

halb aber dieser große Eifer, zu schauen, wo das Gefilde der Wahrheit ist, stattfindet, das ist eben die angemessene Weide, welche die dortige Wiese dem besten Teile der Seele beut; dadurch wird die natürliche Kraft der Schwinge, die Seele zu erheben, genährt, und das ist das Gesetz der Adrasteia, dass die Seele, welche als Nachfolgerin der Gottheit etwas des Wahren erschaute, bis zu einer neuen Umkreisung unverletzt und, wenn sie das fortwährend zu erlangen vermag, für immer wohlbehalten bleibe; erschaute sie es aber, nachzufolgen unvermögend, nicht, und wurde sie, durch irgend einen Unfall von Vergessenheit und Schlechtigkeit befallen, herabgezogen und fiel, so herabgezogen und ihrer Schwingen beraubt, zur Erde, dann gilt das Gesetz, diese bei der ersten Geburt nicht in einen tierischen Körper zu verpflanzen, sondern diejenige, die das Meiste erschaute, zur Erzeugung eines Mannes zu bestimmen, der die Weisheit liebgewinnen solle, oder eines für das Schöne Empfänglichen, eines Musenlieblings, eines von Liebe Erglühten; die zweites Ranges zu der eines gesetzmäßigen oder eines kriegs- und herrschkundigen Königs; die drittes zu der eines Staatsmannes, Haushalters oder Erwerbsamen; die viertes zu der eines keine Anstrengung scheuenden Ringmeisters, oder eines zu Heilung des Körpers Bestimmten; die fünftes Ranges bestimmte das Gesetz zur Lebensweise eines Sehers oder Eingeweihten; für die sechstes wird sich ein Dichter- oder einer andern Art der Nachbildung geweihtes Leben eignen, für die siebentes das landmännische oder werkmeisterliche, für die achtes das sophistische oder nach Volksgunst ringende, für die neuntes Ranges das des Gewaltherrschers. Wer in allen diesen Lagen fortwährend seine Pflicht erfüllt, dem wird ein besseres Los zu Teil, wer sie aber verletzt, ein schlechteres.«

Die neun Klassen Plato's und Manu's.

Ich habe schon in einer früheren Vorlesung auf den merkwürdigen Parallelismus zwischen indischem und griechi-

schem Denken aufmerksam gemacht. Sie erinnern sich wohl, dass auch Manu genau dieselbe Anzahl von Klassen, nämlich neun, aufstellte, und dass wir aus der Stelle, die er jeder derselben anweist, auf die Achtung, in der gewisse Beschäftigungen bei seinen Zeitgenossen standen, Schlüsse ziehen konnten. Plato stellt den Philosophen zuerst, den Tyrannen zuletzt; Manu stellt Könige und Krieger in die fünfte Klasse und bestimmt die dritte Klasse für Einsiedler, Asceten und Brahmanen, während er die erste Klasse Brahman und anderen Göttern einräumt. So finden Sie auch hier wie zuvor eine allgemeine Ähnlichkeit, aber auch sehr charakteristische Unterschiede.

Plato fährt dann fort: »Denn dahin, von wannen eine Seele ausging, gelangt sie vor zehntausend Jahren nicht wieder, denn vor diesem Zeitraume erlangt sie keine Schwingen, die (Seelen) der redlich der Weisheit Nachstrebenden oder im Sinne der Weisheit der Knabenliebe Huldigenden ausgenommen; diese ziehen bei der dritten, tausendjährigen Umkreisung, wenn sie dreimal hintereinander dieselbe Lebensweise sich erkoren, dadurch mit Schwingen versehen, im dreitausendsten Jahre davon. Über die übrigen aber wird, nachdem sie ihr erstes Leben vollendeten, Gericht gehalten. Von den Gerichteten aber kommen die Einen, um Strafe zu leiden, in die Straforte unter der Erde; die Andern aber führen, durch den Richterspruch zu irgend einer Stelle des Himmels erhoben, ein Leben dem angemessen, welches sie in Menschengestalt führten. Im tausendsten Jahre kommen beide zum Losziehen und zur Wahl ihres zweiten Lebens, und jede wählt das, welches ihr gefällt.«

Hier gibt es nicht viele Ähnlichkeitspunkte zwischen Plato und Manu, außer dass wir sehen, wie auch Plato neben der unvermeidlichen Kette von Ursache und Wirkung, welche das Schicksal der Seele auf ihren Wanderungen nach dem Tode bestimmt, noch überdies Orte der Bestrafung und Besserung, die wir Höllen nennen mögen, annimmt. An einer anderen Stelle (Phaedo 113 ff.) gibt Plato einen ausführlicheren,

eines Philosophen nicht ganz würdigen Bericht von diesen Höllen und den den Übelthätern auferlegten Strafen. Hier, glaubt man, werden die Seelen geläutert und gezüchtigt, und wenn sie ihre wohlverdienten Strafen erlitten haben, empfangen sie je nach ihren Verdiensten die Belohnungen ihrer guten Thaten. Diejenigen aber, welche für ganz und gar unverbesserlich gehalten werden, »schleudert ihr verdientes Schicksal in den Tartarus, den sie nimmer wieder verlassen«. Andere können, nachdem sie ein Jahr lang im Tartarus gelitten, wieder entrinnen, wenn diejenigen, denen sie Unrecht gethan, ihnen verzeihen. »Diejenigen aber, deren Leben als ein ausgezeichnet heiliges anerkannt wurde, sind es, welche des hiesigen Aufenthaltes in der Erde befreit und eines Kerkers gewissermaßen erlediget, hinauf zur reinen Wohnstätte gelangen und oben auf der Erde wohnen. Unter diesen leben Diejenigen, welche durch das Streben nach Weisheit zur Genüge sich läuterten, hinfort ganz ohne Körper, und gelangen zu noch schöneren Wohnsitzen als diese, welche zu schildern weder leicht, noch jetzt wegen Kürze der Zeit gestattet ist.« [1])

Wanderung menschlicher Seelen in tierische Körper.

Wir kommen jetzt zu dem, was man immer für die auffälligste Übereinstimmung zwischen Plato und den Philosophen Indiens gehalten hat, nämlich dem Glauben an die Wanderung der Seelen aus menschlichen in tierische Körper. Obwohl *wir* uns an diese Idee gewöhnt haben, lässt es sich doch nicht leugnen, dass deren erstes Auftreten überraschend war. Man hat auf verschiedene Weisen versucht, sie zu erklären. Man hat oft angenommen, dass der Glaube an Ahnengeister und Gespenster, die ihre früheren Heimstätten aufsuchen, der ganzen Sache zu Grunde liege. Allein von

1) Plato's Phaedon 114, H. Müllers Übersetzung a. a. O. p. 540 fg. *Anm. des Übers.*

der ersten Erwähnung dieser Art von Metempsychose in den Upanishaden ausgehend, sahen wir, dass dieser Glaube in Wirklichkeit auf rein moralischen Gründen fußte. Wir finden die erste allgemeine Anspielung darauf in der Ka*th*a-Upanishad.

Da lesen wir (II, 5 fg.): »Thoren, die im Dunklen wohnen, weise in ihrem eigenen Dünkel und aufgeblasen von eitlem Wissen, gehen umher, hin und her schwankend, wie Blinde, von Blinden geführt.

»Das Jenseits tritt dem vom Wahn des Reichtums verblendeten sorglosen Kind nie vor Augen.

»Dies ist die Welt, denkt er, es gibt keine andere; und so gerät er immer wieder in meine Gewalt« (die Gewalt des Todes).

Der Sprechende ist hier Yama, der Beherrscher der Väter, später der Todesgott und derjenige, welcher die Bösen in der Hölle bestraft.

Auch bei Plato scheint die erste Idee der Metempsychose oder der Wanderung menschlicher Seelen in tierische Körper durch ethische Betrachtungen veranlasst worden zu sein. Im tausendsten Jahre, sagt er, kommen Beide, sowohl die guten als auch die bösen Seelen, zum Losziehen und zur Wahl ihres zweiten Lebens, und jede wählt das, welches ihr gefällt.[1]) Die Seele des Menschen kann in das Leben eines Tieres übergehen oder von dem eines Tieres wieder zum Menschen zurückkehren. Hier wird offenbar angenommen, dass der Mensch je nach seinem Geschmack und Charakter wählen würde, so dass sein nächstes Leben seinem Charakter, wie er sich in einem früheren Leben gebildet hat, entsprechen würde. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die Geschichte von Êr am Ende von Plato's 'Staat' lesen.

1) Phaedrus, p. 249.

Die Geschichte von Êr.

Sie erinnern sich alle an den Pamphylier Êr,[1] den Sohn des Armenius. Dieser war in der Schlacht gefallen, und als man zehn Tage nachher die bereits verwesenden Leichen der Gefallenen aufhob, fand man seinen Körper ganz unberührt von Verwesung und schaffte ihn nach Hause, um ihn zu verbrennen. Wie er aber am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen lag, kehrte er zum Leben zurück und berichtete Alles, was er in der anderen Welt gesehen. Seine Seele, sagte er, habe den Körper verlassen und habe sodann in Gesellschaft vieler anderer eine lange Wanderung angetreten. Ich kann Ihnen hier nicht diese ganze Episode vorlesen — Sie kennen sie auch wohl Alle — jedenfalls ist sie leicht zugänglich, und ein kurzer Abriss wird für unsere Zwecke genügen.[2] Êr berichtet, wie er zunächst an einen geheimnisvollen Ort gekommen sei; dort seien zwei Öffnungen in der Erde gewesen, und oben am Himmel, diesen gegenüber, zwei andere. Und in der Mitte zwischen diesen seien Richter gesessen, um über die Seelen ihr Urteil zu fällen, und diese hätten die guten Seelen zum Himmel hinauf und die schlechten in die Erde hinunter gesandt. Und während diese Seelen durch die Eine Öffnung in die Erde hinab und zum Himmel hinauf gestiegen seien, seien Andere, vom Himmel herab- oder von der Erde hinaufsteigend, aus der zweiten Öffnung herausgekommen; und auf einer Wiese seien sie zusammengekommen, hätten einander umarmt und einander erzählt von den Freuden des Himmels und den Leiden unter der Erde während der tausend Jahre, die sie dort verlebt. Nachdem die Geister sieben Tage auf der Wiese verweilt, mussten sie weiter ziehen. Diese Weiterreise durch die Sphären des

---

1) Über ähnliche Geschichten vgl. Liebrecht in seinen Anmerkungen zu des *Gervasius von Tilbury Otia Imperialia* (Hanover 1856, p. 89.

2) Siehe Platons Werke, übersetzt von H. Müller, Bd. V, pp. 651 ff. *Anm. des Übers.*

Himmels wird ausführlich beschrieben, und sie endet schließlich damit, dass die Seelen vor den drei Schicksalsgöttinnen Lachesis, Clotho und Atropos stehen. Hier aber empfangen sie ihr Los für ein neues Leben nicht etwa als eine natürliche Folge ihrer früheren Thaten oder Missethaten, sondern sie dürfen sich ihr eigenes Los wählen, und sie wählen es natürlicher Weise je nach ihren Erfahrungen in einem früheren Leben, und je nach der Neigung ihres im früheren Leben geformten Charakters. Manche Menschen, der Menschheit überdrüssig, ziehen es vor, als Tiere, als Löwen oder Adler, geboren zu werden, manchen Tieren gefällt es, als Menschen ihr Glück zu versuchen. Odysseus, der Weiseste von Allen, verachtet das Los der Königsherrschaft und des Reichtums und erwählt das ruhige Leben eines Privatmannes als das glücklichste Los auf Erden. Nachdem sie hierauf an dem öden Gefilde der Vergessenheit und dem Flusse der Nichterinnerung vorbeigezogen, werden sie von einem Erdbeben erfasst und zu ihrer neuen Geburt hinauf getrieben. Plato schließt sodann die Vision des Pamphyliers Êr mit den folgenden Worten: »Darum ist es mein Rat, dass wir immerdar auf dem himmlischen Wege verharren und Gerechtigkeit und Tugend üben sollen, stets bedenkend, dass die Seele unsterblich und fähig ist, alle Arten des Guten und alle Arten des Übels zu ertragen. Dann werden wir leben, einander liebend und von den Göttern geliebt, sowohl während wir hier verweilen, als auch, wenn wir, gleich Siegern in den Kampfspielen, die herumgehen Gaben einzusammeln, unseren Lohn empfangen. Und es wird uns wohl ergehen sowohl in diesem Leben, als auch in der tausendjährigen Wanderung, die wir beschrieben haben.«

Übereinstimmungen und Verschiedenheiten.

Dies ist mit Recht als die herrlichste Mythe im ganzen Plato bezeichnet worden, es ist eine Art philosophischer Apokalypse, welche den Glauben an Unsterblichkeit bei den

Griechen, und nicht nur bei den Griechen, sondern bei Allen, die ihre Schüler wurden, lebendig erhalten hat. In den äußeren Umrissen dieser die Wanderung der Seele nach dem Tode erläuternden Platonischen Mythe zeigt sich ohne Zweifel eine gewisse Ähnlichkeit mit den Stellen, welche wir früher aus den Upanishaden citiert haben. Darin, dass Êr ein Pamphylier war, hat man sogar eine Andeutung des orientalischen Ursprungs der Platonischen Mythe sehen wollen; ich kann es aber nicht über mich bringen zu glauben, dass wir ein Recht hätten, die Quelle irgend eines von Plato's Gedanken aus Indien oder Persien herzuleiten. Die Unterschiede zwischen der indischen und der griechischen Sage scheinen mir nicht minder bedeutend, als deren Übereinstimmungen. Es mag ja sonderbar scheinen, dass die menschliche Phantasie sowohl in Griechenland als auch in Indien diese Mythe von der Seele, welche den Körper verlässt und nach den oberen oder unteren Regionen wandert, um ihren Lohn oder ihre Strafe zu empfangen, geschaffen haben soll; und insbesondere scheint die Vorstellung von ihrem Hineingehen in tierische Körper sehr überraschend, wenn wir dieselbe zum ersten Mal in Griechenland sowohl als in Indien finden. Dennoch ist es viel leichter, anzunehmen, dass dieselben Ideen aus denselben Quellen, den Besorgnissen und Hoffnungen des Menschenherzens, spontan hervorbrachen, als zuzugeben, dass in historischen Zeiten ein Ideenaustausch zwischen indischen und griechischen Philosophen stattgefunden habe. Zu den stärksten Übereinstimmungen gehört die zwischen den neun oder drei mal drei Klassen von Beschäftigungen der Seele bei Manu und bei Plato; und wiederum die zwischen dem Fluss Vi*g*arâ, Nichtalternd, wo ein Mensch alle seine guten und seine bösen Thaten hinter sich lässt, und dem Trunk vom Zaremaya-Öl, durch welchen nach dem Glauben des Avesta die Seele alle weltlichen Sorgen und Kümmernisse vergisst, ehe sie in das Paradies gelangt, und andererseits dem von Plato erwähnten Gefilde der Vergessenheit und Flusse der Nichterinnerung, oder noch mehr dem Lethestrom

oder dem Strom der Vergessenheit in der allgemeinen griechischen Mythologie. Doch kann selbst dies eine Idee sein, die sich den griechischen und den indischen Denkern unabhängig darbot. Wer immer glaubte, dass die Seele unsterblich sei, musste auch glauben, dass sie vorher existiert habe, oder dass sie ohne einen Anfang sei; und da keine Seele hier auf Erden irgend eine Erinnerung an ihre vorhergehenden Existenzen hatte, so waren ein Strom der Lethe oder Vergessenheit, ein Fluss Vi*g*arâ, oder das Öl der Vergessenheit nicht gar so unnatürliche Auskunftsmittel, dies zu erklären.

Der Mythe zu Grunde liegende Wahrheit.

Niemand würde so weit gehen zu behaupten, dass diese Theorien, da manche derselben in Indien und in Griechenland dieselben sind und in beiden Ländern unabhängig voneinander auftraten, darum unvermeidlich oder wahr seien. Nur so viel haben wir ein Recht zu sagen, dass sie natürlich sind, und dass ihnen etwas zu Grunde liegt, was, wenn es in weniger mythologischer Sprache ausgedrückt würde, die strengste Probe philosophischer Untersuchung bestehen könnte.

Um uns dies klarer zu machen und uns darüber Gewissheit zu verschaffen, was für eine Art von Wahrheit der ununterstützte menschliche Geist in Bezug auf diese Gegenstände erreichen könne, mag es von Nutzen sein, hier die Theorien von einigen der sogenannten wilden Völker einer Untersuchung zu unterziehen.

Die Haidas über die Unsterblichkeit der Seele.

Ich wähle zu diesem Zwecke vor Allem die Haidas, welche die Charlotte-Inseln bewohnen und die uns kürzlich von dem mit ihrer Sprache gründlich vertrauten Rev. C. Harrison geschildert worden sind.

Nach seiner Schilderung würde die Religion dieser wilden

Haidas sehr viel Ähnlichkeit mit der Religion der alten Perser aufzuweisen scheinen. Sie glauben an zwei Hauptgottheiten: der Eine ist der Gott des Lichtes, der gut ist, der Andere der Gott der Finsternis, der böse ist. Außer diesen Beiden gibt es eine Anzahl kleinerer Gottheiten, zu denen die Haidas beten, und denen sie kleine Opfer darbringen. Sie fürchten diese kleineren Gottheiten, wie den Gott der Sonne und des Meeres, mehr als die beiden großen Mächte des Lichts und der Finsternis, obwohl diese beiden, wie sie annehmen, Alles und Jedes mit Einschluss selbst dieser kleineren Gottheiten geschaffen haben.

Die Haidas glauben an die Unsterblichkeit der Seele, und ihre Ideen über die Wanderung der Seele nach dem Tode sind fast so gekünstelt, wie die der Upanishaden. Wenn ein guter Haida im Begriff ist, zu sterben, sieht er einen Baumkahn, der mit einigen seiner Freunde bemannt ist, welche mit der Flut daherkommen, um ihn in ihrem Reiche willkommen zu heißen. Der Gott des Todes, glaubt man, habe sie geschickt. Der Sterbende sieht sie und freut sich zu wissen, dass er, nachdem er eine gewisse Periode in der Stadt des Todes zugebracht, mit seinen Freunden im Reiche des Lichtgottes Aufnahme finden werde. Seine Freunde rufen ihn und heißen ihn kommen. Sie sagen: »Komm mit uns, komm in das Land des Lichtes; komm in das Land großer Dinge, wunderbarer Dinge; komm in das Land des Überflusses, wo man keinen Hunger kennt; komm mit uns und ruhe aus auf immer und ewig . . . . Komm mit uns in unser Land des Sonnenscheins und sei ein großer Häuptling mit einem Gefolge von zahlreichen Sklaven. Komm jetzt mit uns, sagen die Geister, denn die Flut ist im Begriffe zurückzutreten, und wir müssen scheiden.« Schließlich verlässt die Seele des Verstorbenen den Körper, um sich der Gesellschaft seiner früheren Freunde anzuschließen, während sein Körper mit großem Pomp und Glanz bestattet wird. Die Haidas glauben, dass die Seele den Körper sofort nach dem Tode verlasse, und dass entweder Häuptling Wolke oder

Häuptling Tod von ihr Besitz ergreife. Von der guten Seele nimmt Häuptling Tod Besitz, und während ihres Aufenthaltes im Reiche des Todes lernt sie viele wunderbare Dinge und wird in die Mysterien des Himmels eingeweiht (genau so wie die Seele des Na*k*iketas im Reiche des Yama). Endlich wird er zur Essenz des reinsten Lichtes und ist im stande, seine Freunde auf Erden wieder zu besuchen. Nach Verlauf der einjährigen Probezeit naht der Augenblick seiner Erlösung aus dem Reiche des Todes. Da es unmöglich ist, dass die reine Essenz des Lichtes mit einem verderbten materiellen Körper in Berührung komme, so nimmt der gute Indianer bloß dessen *Erscheinen* an, und dann werden die Thore weit aufgerissen, und seine Seele, welche nunmehr die Gestalt seines irdischen Körpers angenommen hat, jedoch in das Licht des Lichtreiches gekleidet ist, wird von Häuptling Tod, in dessen Reiche er in den im Himmel zu beobachtenden Gebräuchen unterwiesen worden ist, dem Häuptling des Lichtes sichtbar gemacht.

Der schlechte Indianer wird in dem Reiche der Wolken unaufhörlich gequält. Zunächst muss seine Seele mit ansehen, wie der Häuptling dieses Reiches sich an seinem Leichnam gütlich thut, bis derselbe ganz aufgezehrt ist. Zweitens ist er dieser Welt so nahe, dass er ein sehnliches Verlangen trägt, zu seinen Freunden zurückzukehren und deren Teilnahme zu gewinnen. Drittens schwebt ihm die Angst, in die Hölle (Hetywanlana) abgeführt zu werden, stets vor der Seele. Keine Idee von Buße für sein vergangenes böses Leben wird je zugelassen, da seine Seele nach dem Tode der Besserung und folglich auch der Erlösung unfähig ist. Das ist ganz verschieden von Plato und den Upanishaden, wo es doch immer eine Hoffnung auf schließliche Erlösung gibt.

Zuweilen wird den Seelen in den Wolken die Erlaubnis gewährt, wieder die Erde zu besuchen. Dann können sie nur von dem Saaga, dem großen Medizinmann, gesehen werden, der sie als aller Kleidung entblößt beschreibt. Sie werden als böse und verräterische Geister angesehen, und es

ist Sache des Medizinmanns, sie daran zu verhindern, dass sie irgend eines der Häuser betreten; und nicht nur dies, sondern sobald der Saaga ankündigt, dass eine gewisse Seele von den Wolken herabgestiegen sei, wird keiner sein Haus verlassen, weil der Anblick einer bösen Seele Krankheit und Kummer, und deren Berührung den Tod herbeiführen würde. Zuweilen kommt es vor, dass die Seelen im Reiche des Todes innerhalb eines Jahres nicht rein und heilig gemacht werden, während sie doch, als ihre Körper starben, nicht schlecht genug waren, um von Häuptling Wolke gefangen zu werden. Dann wird es notwendig, dass die minder geheiligten Seelen zur Erde zurückkehren und neu geboren werden. Jede Seele, die nicht würdig ist, in den Himmel einzugehen, wird zu ihren Freunden zurückgesandt und bei der ersten Gelegenheit wiedergeboren. Der Saaga kommt in das Haus, um das neugeborne Kind zu sehen, und seine dienstbaren Geister kündigen ihm an, dass in diesem Kinde die Seele eines während der vorhergehenden Jahre gestorbenen abgeschiedenen Freundes stecke. Ihr neues Leben muss derart sein, dass sie in demselben der Vergeltung für die Missethaten ihres vergangenen Lebens unterworfen sind (dieselbe Vorstellung, die uns in Indien und in Griechenland begegnete), und so wird die Läuterung der Seelen in aufeinanderfolgenden Wanderungen fortgeführt, bis sie geeignet sind, in das Reich des ewigen Lichtes einzugehen.

Zuweilen geschieht es, dass nach einem einjährigen Aufenthalt in den Wolken manche Seelen zu lasterhaft und schlecht sind, um nach Hetywanlana geführt zu werden; sie werden ebenfalls auf diese Erde zurückgesandt, aber sie dürfen nicht wieder in einen menschlichen Körper eindringen. Sie dürfen nur in die Körper von Tieren und Fischen eingehen und müssen große Qualen erdulden.

Wir sehen hier, wie die Haidas zu der Idee der Metempsychose so ziemlich auf demselben Wege gelangten, der die Inder zu derselben führte. Zum Zweck der Bestrafung, dachte man sich, müssten die menschlichen Seelen in die

Körper gewisser Tiere eingehen. Desgleichen treffen wir bei den Haidas die Idee, welche wir in den Upanishaden und bei Plato fanden, dass gewisse Seelen wieder als menschliche Wesen geboren werden, um eine neue Läuterung durchzumachen, ehe es ihnen gestattet werden konnte, in das Reich des ewigen Lichtes einzugehen. Diese Zwischenstufe — die einfachste Auffassung eines Fegefeuers — für Seelen, welche weder gut genug für den Himmel, noch schlecht genug für die Hölle sind, kommt auch in der späteren persischen Litteratur vor. Sie wird da als der Hamîstakân bezeichnet, der zwischen Himmel und Erde in der Mitte gelegene Ort, der für jene Seelen reserviert ist, deren gute Werke ihre Sünden genau aufwiegen, und wo sie bis zur schließlichen Auferstehung in einem unveränderten Zustand verharren.[1])

Die Polynesier über die Unsterblichkeit der Seele.

Ich habe mir die Haidas, die Aboriginer der Nordwestküste Amerikas, ausgewählt, als ein Volk, das unmöglich von einem einzigen Strahl jener Civilisation berührt worden sein kann, die in Mesopotamien oder in Persien, in Ägypten oder in Griechenland ihren Sitz hatte. Ihre Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele und über das Schicksal der Seele nach dem Tode sind offenbar das Resultat unabhängigen Wachstums, und wenn sie in gewissen wichtigen Punkten mit den Anschauungen der Upanishaden, des Zendavesta oder Plato's übereinstimmen, so beweist diese Übereinstimmung zwar nicht deren Wahrheit, jedenfalls aber das, was ich als deren Natürlichkeit bezeichne, sie beweist, dass sie mit den Hoffnungen und Besorgnissen des Menschenherzens in Einklang stehen.

Ich werde nun ein anderes Volk vornehmen, das nicht minder der mesopotamischen, persischen, ägyptischen und

---

1) Haug, a. a. O. p. 389 n.

griechischen Gedankenwelt entrückt und von den Einwohnern Nordwest-Amerikas so weit als möglich entfernt ist, — ich meine die Volksstämme, welche die polynesischen Inseln bewohnen. Ich wähle sie, weil sie uns ein Maß geben, welches zeigt, was für ein Grad von Ähnlichkeit in Bezug auf religiöse oder philosophische Gegenstände möglich ist, ohne dass wir entweder einen gemeinsamen historischen Ursprung oder eine thatsächliche Entlehnung in späterer Zeit anzunehmen haben. Ich wähle sie auch aus einem anderen Grund, weil sie nämlich eines der wenigen Völker sind, von denen wir gründlich gelehrte und zuverlässige Berichte aus der Feder eines Missionärs besitzen, der die Sprache und die Gedanken des Volkes gründlich beherrscht, und der sich als von allen aus theologischer oder wissenschaftlicher Parteinahme entspringenden Vorurteilen frei erwiesen hat. Ich meine den Rev. W. Wyatt Gill. Indem er von den Inseln der Hervey-Gruppe im Besonderen spricht, sagt er:

»Auf jeder Insel der Hervey-Gruppe gab es irgend eine Verschiedenheit des Brauches in Bezug auf die Toten. Die Häuptlinge von Atiu waren wohl am ungezügeltsten in der Trauer. Ich weiß von einem, der sieben Jahre um sein einziges Kind trauerte, indem er die ganze Zeit in einer Hütte in der Nähe des Grabes lebte, sich Haar und Nägel wachsen und seinen Leib ungewaschen ließ. Dies machte großes Aufsehen auf der ganzen Insel. Im Allgemeinen waren alle Trauerceremonien in einem Jahre vorüber.«

Was dachten aber diese Inselbewohner über das künftige Leben? Nur selten gelingt es, über die Ideen der Wilden von dem Schicksal ihrer abgeschiedenen Freunde einen verständlichen Bericht zu erhalten. Viele vermeiden den Gegenstand ganz, und selbst diejenigen, welche bereit sind, einem Weißen ihre Gedanken unumwunden mitzuteilen, werden von denen, die sie befragen, oft nicht verstanden. Gill bildet in dieser Beziehung eine lobenswerte Ausnahme, und Folgendes berichtet er uns über die Vorstellung von der Geisterwelt, wie seine polynesischen Freunde sie hegten.

»Das eigentliche Geisterland ist unten, wo der Sonnengott Rā sich ausruht, nachdem sein Tagesgeschäft vollbracht ist.« Dies erinnert uns an Yama, den Sohn des Vivasvat (der Sonne), der nach dem Glauben der vedischen Inder in der Welt der Väter wohnt und der Herrscher über die Geister der Abgeschiedenen ist. Diese Geisterwelt »wird mit verschiedenen Namen benannt als: Po (Nacht), Avaiki, Hawai'i, Hawaiki oder die Heimat der Ahnen. Doch sollen alle Kriegergeister, d. h. Alle, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind, zu ihren glücklichen Heimstätten in den zehn Himmeln oben *emporsteigen*. *Volkstümlich* wird vom Tode in jeder Form als dem 'In-die-Nacht-gehen' gesprochen, im Gegensatz zum Tage (ao), d. h. Leben. Oben und unten sind zahlreiche Länder und eine große Mannigfaltigkeit von Einwohnern — für sterbliche Augen unsichtbar; diese sind aber nichts als ein *Faksimile* dessen, was wir um uns herum sehen.

»Der samoanische Himmel wurde als *Pulotu* oder *Purotu* bezeichnet, und man nahm an, dass er unter dem Meere liege. Auf Mangaia hofften die Krieger »in den Himmelsraum zu springen«, »den Kriegertanz in Tairi (oben) zu tanzen«, in vollkommener Glückseligkeit »im Fleckenlande[1]) (Poêpoê) zu wohnen«. Auf Rarotonga hoffte der Krieger eine Stätte im Hause des Tiki zu finden, in welchem die Tapferen vergangener Zeitalter versammelt sind, die mit Essen, Trinken, Tanzen oder Schlafen die Zeit verbringen. Auf der Insel Aitutaki gingen die Tapferen zu einem guten Lande (Iva) unter dem Schutze des wohlwollenden Tukaitaua, um ewiglich mit ungeschwächtem Appetit Zuckerrohr zu kauen. Die Tahitianer hatten ein Elysium, 'Miru' genannt. Die Bewohner der Gesellschafts-Inseln hofften auf 'Rohutu noanoa',

1 Es heißt so, weil diese Kriegergeister im obersten Luftraum aus der Ferne sich wie winzig kleine Flecken ausnehmen (W. W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, London 1876, p. 164). *Anm. des Übersetzers.*

d. h. auf 'das süßduftende Rohutu', das voll Obst und Blumen ist.

»Auf Mangaia wanderten die Geister derjenigen, welche ruhmlos 'auf einem Polster starben',[1]) trostlos über die Felsen am Rande des Oceans, bis (einmal des Jahres) der von ihrem Führer bestimmte Tag kommt, wo sie dem Sonnengott Rā über den Ocean folgen und in seinem Gefolge zur Unterwelt hinabsteigen. In der Regel waren diese Geister ihren eigenen lebenden Verwandten freundlich gesinnt, oft aber wurden sie zu Rächern wenn ein Lieblingskind von einer Stiefmutter oder anderen Verwandten misshandelt wurde u. dgl. Aber die esoterische Lehre der Priester lautete wie folgt: Unglückliche[2]) Geister wandern über die spitzigen Felsen rings um die Insel, bis sie den äußersten Rand des Abhangs gerade gegenüber der untergehenden Sonne erreichen, worauf eine gewaltige Woge sich dem Fuße des Abhangs nähert und zu gleicher Zeit ein riesiger '*Bua*'-Baum (*Fagraea berteriana*), mit wohlriechenden Blüten bedeckt, aus Avaiki hervorsprießt, um diese trostlosen menschlichen Geister aufzunehmen. Selbst in diesem letzten Augenblicke, wenn sein Fuß den verhängnisvollen Baum beinahe schon berührt, kann eine freundliche Stimme den wandernden Geist noch zum Leben und zur Gesundheit zurückrufen. Sonst wird er durch eine geheimnisvolle Macht dazu bewogen, den besonderen, für seinen eigenen Stamm reservierten Zweig, der ihm bequem am nächsten gebracht wird, zu besteigen. Sobald nun die menschliche Seele auf diesem riesigen '*Bua*' sicher untergebracht ist, sinkt der trügerische Baum mit seiner lebendigen Last in die Unterwelt hinab. Akaanga und seine Gehilfen fangen den unglückseligen Geist in einem Netz, ertränken ihn zur Hälfte in einem Teiche von frischem Wasser und führen ihn

1) I te urunga piro, d. h. eines natürlichen Todes.

2) Weil sie das Unglück hatten, 'auf einem Polster zu sterben', und weil sie ihre alten, lieben Schlupfwinkel und Heimstätten verlassen mussten.

dann vor das Angesicht der gefürchteten Miru, der Herrin der Unterwelt, wo er von ihrer berauschenden Schale trinken muss. Der betrunkene Geist wird zu dem ewigbrennenden Ofen fortgeschleppt, gekocht und von Miru, ihrem Sohne, nebst vier unvergleichlichen Töchtern verzehrt. Die Abfälle werden ihren Dienern, dem Akaanga und Andern, vorgeworfen. So dass auf Mangaia gänzliche Vernichtung, oder doch Verdautwerden, das Ende des Feiglings ist.

»Auf Rarotonga musste der unglückselige wandernde Geist, der kein Geschenk für Tiki hatte, außerhalb des Hauses verweilen, wo die Tapferen vergangener Zeitalter versammelt sind, in Regen und Finsternis immerdar, frierend und hungernd. Eine andere Ansicht lautet, dass die große Zusammenkunft der Geister auf einem Felsenkamm gerade gegenüber der untergehenden Sonne stattfand. Ein Stamm streifte am Rande der See hin, bis er den verhängnisvollen Platz erreichte. Ein anderer (der Stamm von Tangiia auf der Ostseite von Rarotonga) durchstreifte die Gebirgskette, welche das Rückgrat der Insel bildet, bis derselbe Ausgangspunkt erreicht war. Angehörige des ersteren Volksstammes kletterten auf einen (noch stehenden) alten '*Bua*'-Baum hinauf. Sollte der Ast zufällig brechen, so wird der Geist sofort im Netz von 'Muru' gefangen. Zuweilen aber geschieht es, dass ein lebhafter Geist die Maschen des Netzes zerreißt und auf kurze Zeit entrinnt, indem er durch einen unwiderstehlichen nneren Drang gegen den äußeren Rand des Felsenriffes hin forteilt, in der Hoffnung, über den Ocean zu gelangen. Allein in gerader Linie vom Ufer ist eine runde Höhlung, wo Akaanga's Netz verborgen ist. In diesem werden die ganz Wenigen, welche den Händen der Muru entrinnen, unfehlbar gefangen. Die entzückten Dämonen (taae) nehmen den gefangenen Geist aus dem Netze heraus, schlagen ihm an der scharfen Koralle das Hirn ein und schleppen ihn im Triumph zu den Schatten fort, um ihn zu essen.

»Für den Stamm von Tangiia war ein Eisenholzbaum reserviert. Die Geister, welche auf die *grünen* Zweige dieses

Baumes traten, kehrten wieder zum Leben zurück, während diejenigen, welche das Unglück hatten, auf die *abgestorbenen* Zweige zu kriechen, sofort in dem Netze von Muru oder Akaanga gefangen, enthirnt, gekocht und aufgegessen wurden!

»Auf Aitutaki waren die Geister von Feiglingen und Ruchlosen ebenfalls dazu verdammt, der unbeschreiblich hässlichen Miru[1]) und ihrem Gefolge zum Schmause zu dienen.

»Der alte Glaube der Bewohner der Hervey-Inseln war wesentlich derselbe. In der Hauptsache wich er auch nicht von dem Glauben der Tahitianer und der Bewohner der Gesellschaftsinseln ab; die Abweichungen sind nur von der Art, wie sie sich wohl erwarten ließen, wenn Bestandteile derselben großen Familie durch Menschenalter hindurch voneinander getrennt gewesen.«

Wir sehen in diesen polynesischen Legenden ein auffallendes Gemisch von rohen und erhabenen Ideen über das Schicksal der Seele nach dem Tode.

Gill sagt, dass im östlichen stillen Meere keine Spur von Seelenwanderung zu finden sei. Und doch sagt er uns, dass man fabelt, die Geister der Toten hätten zeitweilig und für einen besonderen Zweck die Gestalt eines Insekts, eines Vogels, eines Fisches oder einer Wolke angenommen. Er fügt hinzu, dass man glaubte, dass Götter und insbesondere die Geister vergötterter Menschen in Haifischen, Schwertfischen u. dgl., in Aalen, Achtfüßlern, gelben und schwarzgefleckten Eidechsen und in verschiedenen Arten von Vögeln und Insekten für immer wohnten oder inkarniert seien. Man kann daher nicht sagen, dass die Idee von Seelen, die in Tierkörpern wohnen, den Einwohnern der polynesischen Inseln gänzlich unbekannt gewesen sei.

Wenn man fragt, was eine Vergleichung der Meinungen über das Schicksal der Seele nach dem Tode, wie sie nicht nur von hochcivilisierten Völkern, wie den Indern, den

---

1) Die *Miru* von Mangaia und Atutaki ist die *Muru* von Rarotonga.

Persern und den Griechen, sondern auch von Völkern auf einer sehr niedrigen Stufe socialen Lebens, wie den Haidas und Polynesiern, gehegt wurden, uns nützen könne, so lautet meine Antwort: Wir lernen daraus, dass der Glaube an eine Seele und an die Unsterblichkeit der Seele nicht bloß der Traum von ein paar philosophischen Dichtern oder dichterischen Philosophen, sondern das spontane Erzeugnis des menschlichen Geistes ist, wenn er sich dem Mysterium des Todes von Angesicht zu Angesicht gegenüber sieht.

Das letzte Resultat der physischen Religion.

Das letzte Resultat von dem, was ich 'Physische Religion' und 'Anthropologische Religion' nannte, ist eben dieser Glaube, dass die menschliche Seele nach dem Tode in das Lichtreich eingehen und vor dem Throne Gottes — welchen Namen auch immer man ihm gegeben haben mag — stehen werde. Dies scheint in der That der höchste Punkt, den die Natürliche Religion erreicht hat. Wir werden aber sehen, dass wenigstens Eine Religion, die des Vedânta, einen entschiedenen Schritt darüber hinaus gethan hat.

Achte Vorlesung.

Wahre Unsterblichkeit.

Judentum und Buddhismus.

Sonderbar ist es, dass die beiden Religionen, in denen wir nichts oder so gut wie nichts über die Unsterblichkeit der Seele oder ihre Annäherung an den Thron Gottes oder ihr Leben im Lichtreiche finden, gerade die jüdische und die buddhistische Religion sind, die eine monotheistisch im höchsten Grade, die andere in den Augen der Brahmanen fast rein atheistisch. Das Alte Testament schweigt beinahe still, und Stillschweigen in Bezug auf einen solchen Gegenstand lässt nur Eine Auslegung zu. Die Buddhisten gehen aber sogar noch weiter. Was auch immer die volkstümlichen abergläubischen Vorstellungen der Buddhisten in Indien und anderen Ländern gewesen sein mögen, Buddha selbst erklärte aufs entschiedenste, dass es nutzlos, ja unrecht sei, die Frage aufzuwerfen, was aus den Abgeschiedenen nach dem Tode werde. Über den Gegenstand befragt, lehnte es Buddha ab, irgend eine Antwort zu geben. Von allen anderen Religionen der Welt jedoch, mit diesen zwei Ausnahmen, erhalten wir eine und dieselbe Antwort, nämlich dass die höchste Seligkeit der Seele nach dem Tode darin bestehe, dass sie sich der Gegenwart Gottes nähere, möglicherweise dass sie dem höchsten Wesen Lobeshymnen singe und Verehrung zolle.

Die Vedânta-Lehre über die wahre Unsterblichkeit.

Es gibt nur *eine* Religion, welche einen entschiedenen Fortschritt über diesen Punkt hinaus gemacht hat. Wohl stoßen wir in anderen Religionen auf gelegentliche Ausdrücke der Sehnsucht nach etwas Höherem als dieses bloße Sichversammeln um den Thron eines höchsten Wesens und Lobsingen seines Namens; auch hat es seit den ältesten Zeiten nie an Protesten gefehlt gegen die Idee eines Gottes, der auf einem Throne sitzt und eine rechte und eine linke Hand hat. Obgleich aber diese alten, durch Glaubensbekenntnisse und Katechismen bekräftigten anthropomorphischen Ideen immer wieder zurückgewiesen worden sind, hat man doch nichts an deren Stelle gesetzt, und so tauchen sie natürlicherweise mit jeder neuen Generation wieder von neuem auf. In Indien allein hat sich der menschliche Geist über diesen Punkt hinaus empor geschwungen, zuerst durch Mutmaßungen und Postulate, wie wir sie in manchen der Upanishaden finden, später durch strenge Argumentation, wie wir sie in den Vedânta-sûtras und noch mehr in dem Kommentar des *S*añkara finden. Der Vedânta — ob wir nun denselben als Religion oder als Philosophie bezeichnen — hat mit der alten abgenutzten anthropomorphischen Auffassung von Gott und der sich dem Throne Gottes nähernden Seele vollständig gebrochen und Perspektiven eröffnet, die den größten Denkern Europas unbekannt waren.

Dieses Ringen nach einer reinen Auffassung der Gottheit begann schon sehr früh. Ich habe oft die Stelle citiert, wo ein vedischer Dichter sagt:

»Was Eines ist, die Dichter nennen es mit vielen Namen,
»Sie nennen's Agni, Yama, Mâtari*s*van.«

(Rv. I, 164, 46.)

Sie bemerken, wie das, von dem hier als Einem gesprochen wird, schon in den Hymnen des Rigveda nicht mehr ein Maskulinum, nicht mehr persönlich im menschlichen Sinne des Wortes ist; es hat nicht einmal einen Namen.

Persönlichkeit eine Beschränkung der Gottheit.

Ohne Zweifel wird dieser Schritt von Vielen nicht als ein Schritt nach vorwärts, sondern als ein Rückschritt angesehen werden. Wir hören oft Leute sagen, ein unpersönlicher Gott sei gar kein Gott. Und doch, wenn wir unsere Worte vorsichtig gebrauchen, wenn wir nicht bloß Worte nachsagen, sondern ihren Sinn zu erfassen suchen, so können wir leicht begreifen, warum jene alten Sucher nach Wahrheit es ablehnten, der Gottheit menschliche Persönlichkeit zuzuschreiben. Man vergisst zu leicht, dass menschliche Persönlichkeit stets eine Beschränkung in sich schließt. Darum waren alle persönlichen Götter der alten Mythologie beschränkt. Jupiter war nicht Apollo, Indra war nicht Agni. Wenn Leute von menschlicher Persönlichkeit sprechen, so schließen sie dabei oft jede Art von Beschränkung ein, nicht nur Alter, Geschlecht, Sprache, Nationalität, ererbten Charakter und Wissen, sondern auch äußere Erscheinung und Gesichtsausdruck. Alle diese näheren Bestimmungen wurden den alten Göttern beigelegt, aber mit dem Aufdämmern einer höheren Auffassung der Gottheit trat eine Reaktion ein. Die ersten Philosophen Griechenlands, die mindestens ebenso sehr religiöse als philosophische Lehrer waren, erhoben zum Beispiel durch den Mund des Xenophanes gegen den Glauben Einspruch, dass Gott, wenn er als die höchste Gottheit aufgefasst wird, entweder an Körper oder an Geist einem Menschen gleich erachtet werden könne. In unseren Tagen hielt es noch der Bischof von London für richtig und notwendig, eine christliche Gemeinde vor der Gefahr zu warnen, die darin liege, dass man Gott eine Persönlichkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes zuschreibe. »Es gibt einen Sinn,« sagt er,[1] »in dem wir dem unbekannten absoluten Wesen nicht Persönlichkeit zuschreiben können; denn unsere Persönlichkeit ist notwendiger Weise von Beschränkungen umgeben, und wir finden es unmöglich,

1) Temple, *Bampton Lectures*, p. 57.

unseren Begriff einer Person von diesen Beschränkungen zu befreien. Wenn wir von Gott als einer Person sprechen, so können wir nicht umhin, anzuerkennen, dass diese Persönlichkeit unsere Begriffe weit übersteigt . . . . Wenn Gott eine Persönlichkeit absprechen soviel heißen soll, wie ihn einem blinden, toten Gesetz gleich machen, so können wir eine solche Absprechung nur aufs entschiedenste zurückweisen. Wenn Gott eine Persönlichkeit absprechen soviel heißen soll, wie seine Unbegreiflichkeit behaupten, so sind wir sofort bereit, unsere Schwäche und Unfähigkeit einzugestehen.«

Es ist sonderbar, dass die Leute nicht einsehen wollen, dass wir in Bezug auf Persönlichkeit genau dieselbe Lehre annehmen müssen, die wir in Bezug auf alle anderen menschlichen Eigenschaften annehmen mussten, wenn wir es versuchen, sie auf Gott zu übertragen. Wir können sagen, dass Gott weise und gerecht, heilig und erbarmungsvoll ist, aber er ist alles das in einem über den menschlichen Verstand hinausgehenden Sinne. Auf dieselbe Weise müssen wir, wenn wir von Gott als persönlich sprechen, begreifen lernen, dass seine Persönlichkeit hoch über jeder menschlichen Persönlichkeit, hoch über unserem Verstand sein muss, immer vorausgesetzt, dass wir verstehen, was wir meinen, wenn wir von unserer eigenen Persönlichkeit sprechen. Manche Leute sagen, dass die Gottheit *mindestens* persönlich sein muss; ja, aber zu gleicher Zeit muss die Gottheit *mindestens* über alle jene Beschränkungen erhaben sein, welche von menschlicher Persönlichkeit untrennbar sind.

Aber wenn wir auch völlig überzeugt sind, dass Gott nicht persönlich im menschlichen Sinne des Wortes sein kann, so müssen wir doch, so oft wir in irgend eine Beziehung zu Gott treten, ihn als persönlich auffassen. Wir können uns unserer menschlichen Natur nicht entkleiden. Wir wissen, dass die Sonne nicht aufgeht, aber wir können nicht umhin, sie aufgehen zu sehen. Wir wissen, dass der Himmel nicht blau ist, und doch können wir nicht umhin, ihn blau zu sehen. Selbst der Bischof kann uns nur sagen,

wie wir nicht über Gott denken dürfen; aber wie wir über ihn anders als persönlich denken sollen, sagt er uns nicht. Wenn wir sehen, wie Xenophanes das höchste Wesen als *σφαιροειδής* oder kugelförmig darzustellen versucht, so sehen wir, wohin alle Versuche dieser Art führen würden. Dasselbe geistige Ringen, das wir in den Worten eines lebenden Bischofs beobachten können, können wir auch in den späteren Äußerungen der vedischen Dichter verfolgen. Sie fanden in ihrem alten Glauben Namen von zahllosen persönlichen Göttern, aber sie begannen einzusehen, dass alle diese Namen nur unvollkommene Ausdrücke seien für das, was allein ist, das unbekannte absolute Wesen, wie Dr. Temple es nennt, das Ekam sat der Weisen des Veda.

Das Ringen nach einer höheren Auffassung der Gottheit.

Wie war also das Ekam sat, *τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν*, zu benennen? Man versuchte es mit vielen Namen. Manche vedische Weise nannten es Prâ*n*a, d. h. Atem, was dem griechischen *ψυχή*, Atem oder Geist oder Seele, am nächsten kommt. Andere gestanden ihre Unfähigkeit ein, es unter irgend einem Namen zu begreifen. Dass es ist, und dass es Eines ist, wird gerne zugegeben. Was aber irgend eine bestimmte Kenntnis oder irgend einen bestimmten Namen desselben anbelangt, so erklären die vedischen Weisen ihre Unwissenheit ebenso bereitwillig, als irgend ein moderner Agnostiker. Dieser wahre Agnosticismus, diese *docta ignorantia* der Theologen des Mittelalters, dieses Bewusstsein von der gänzlichen Hilflosigkeit und Unfähigkeit des Menschen, zu irgend einer Erkenntnis Gottes zu gelangen, findet nirgends einen so rührenden Ausdruck, wie in den Worten einiger dieser alten vedischen Dichter.

Ich will einige ihrer Äußerungen citieren.

Rv. X, 82, 7. »Du wirst ihn nicht finden, der diese Dinge geschaffen hat; etwas Anderes steht zwischen dir und ihm. In Nebel gehüllt und mit stammelnder Stimme wandeln die Dichter dahin, sich des Lebens erfreuend.«

Rv. I, 164, 4—6. »Wer hat den Erstgebornen gesehen, als er, der keine Knochen (d. h. keine Form) hatte, ihn trug, der Knochen hatte. Das Leben, das Blut und die Seele der Erde — wo sind sie? Wer ging zu Einem, der es wusste, ihn darum zu fragen? Schlichten Geistes, da ich es in meinem Geiste nicht begreife, frage ich nach den verborgenen Stätten der Götter .... Unwissend, frage ich die wissenden Weisen, damit ich, der Nichtwissende, wisse, was das Eine in der Gestalt des Ungebornen sei, welches diese sechs Räume festgestellt hat.«

Noch stärker ist dieses Geständnis, wie es immer wieder in den Upanishaden wiederholt wird.

Zum Beispiel *S*vet. Up. IV, 19. »Niemand hat ihn oben, quer über oder in der Mitte erfasst. Es gibt kein Ebenbild von ihm, dessen Name 'Große Herrlichkeit' ist.«

Oder Mu*nd*. Up. III, 1, 8: »Er wird nicht mit dem Auge, nicht mit der Sprache, nicht mit den anderen Sinnen, auch nicht durch Bußübung oder gute Werke begriffen.«

Ken. Up. I, 3: »Dein Auge geht nicht dahin, noch deine Sprache, noch dein Geist. Wir wissen nicht, wir verstehen nicht, wie irgend Jemand es lehren kann. Es ist verschieden von dem Bekannten, es geht auch über das Unbekannte hinaus, so haben wir von denen aus alter Zeit, die uns dies gelehrt, vernommen.«

*Kh*ând. Up. IV, 3, 6: »Sterbliche sehen ihn nicht, obgleich er an vielen Orten wohnt.«

In der Taitt. Up. II, 4 heißt es, dass sich Worte zugleich mit dem Geiste davon abwenden, ohne es erreicht zu haben — und an einer anderen Stelle, Ka*th*. Up. III, 15, wird es ausdrücklich als namenlos, unberührbar, formlos und unvergänglich bezeichnet. Und wiederum, Mu*nd*. Up. I, 1, 6 als unsichtbar und nicht zu erfassen.

Gerade diese Zweifel und ängstlichen Fragen sind höchst rührend. Ich zweifle, ob wir irgend etwas Ähnliches anderswo finden. Nur in Bezug auf Einen Punkt scheinen diese alten Sucher nach Gott gar keinen Zweifel zu haben, nämlich dass

dieses Wesen Eines und ohne ein Zweites ist. Wir sahen dies, wenn der Dichter sagte: »Was Eines ist, die Dichter nennen es mit vielen Namen«; und in den Upanishaden wird dieses 'Eine ohne ein Zweites' zu einem beständigen Namen für das höchste Wesen. So sagt die Ka*th*. Up. V, 12: »Es gibt Einen Herrscher, die Seele innerhalb aller Dinge, der die Eine Form mannigfach macht.« Und die *S*vetâ*s*vatara-Up. VI, 11 fügt hinzu: »Er ist der Eine Gott, in allen Dingen verborgen, Alles durchdringend, die Seele innerhalb aller Wesen, über alle Werke wachend, in Allem wohnend, der Zeuge, der Wahrnehmende, der Einzige, von allen Eigenschaften frei, er ist der einzige Herrscher über Viele, die (zu handeln scheinen, aber in Wirklichkeit) nicht handeln.«

Die *Kh*ând. Up. VI, 2, 1 sagt: »Am Anfange war nur das Seiende, Eines nur, ohne ein Zweites«; und die B*ri*h. Âr. Up. IV, 3, 32 fügt hinzu: »Dieser Eine Seher (Subjekt) ist ein Ocean, und ohne jede Zweiheit.«

Mu*nd*. Up. II, 2, 5. »In ihm sind der Himmel, die Erde und der Luftraum verwoben, auch der Geist mit allen Sinnen. Wisse, dass er allein das Selbst ist, und gib andere Namen auf. Er ist die Brücke der Unsterblichen, d. h. die Brücke, vermittelst deren wir unsere eigene Unsterblichkeit erreichen.«

Das sind freilich nichts als unbeholfene Versuche des Menschen, die Wahrheit zu finden, sich im Finstern fortzutappen; aber auch so, — wo, außer in Indien, finden wir noch derartige unbeholfene Versuche, Gott zu finden?

Der menschliche Geist kann jedoch nicht lange ohne Namen auskommen, und manche der Namen, die dem Einen unkennbaren und unbenennbaren Wesen gegeben worden sind, und die wir nun zu untersuchen haben werden, waren und sind noch die Ursache großer Schwierigkeiten.

Name für die höchste Gottheit, Brahman.

Einer der bekanntesten Namen ist Brahman, ursprünglich ein Neutrum, oft aber auch ohne Unterschied als

Maskulinum gebraucht. Es wäre eine außerordentliche Hilfe, wenn wir über die Etymologie von Brahman etwas Sicheres wüssten. Wir würden dann, was immer am wichtigsten ist, die erste Auffassung des Wortes wissen; denn es ist klar — und die Philosophen sollten das jetzt endlich schon einsehen gelernt haben —, dass jedes Wort *zuerst* das bedeutet haben muss, was es etymologisch bedeutet. Viele Versuche sind gemacht worden, die Etymologie des Wortes Brahman aufzufinden, aber weder diese noch die allmähliche Entwickelung der Bedeutungen desselben lässt sich mit vollkommener Sicherheit feststellen. Man hat gemeint,[1] dass gewisse Stellen in der Ka*th*a-Upanishad (II, 13; VI, 17) eine Ableitung des Wortes brahman von der Wurzel barh oder b*ri*h, 'abreißen', enthalten sollten, als ob Brahman zuerst 'das Abgerissene', 'das Losgelöste', 'das *Absolutum*' bedeutet hätte; es gibt aber keine anderen Zeugnisse für das Vorhandensein dieser Gedankenrichtung in Indien. Andere haben brahman von der Wurzel barh oder b*ri*h in dem Sinne von 'Schwellen' oder 'Wachsen' abgeleitet. So hat Haug in seiner 1871 erschienenen Abhandlung '*Brahma und die Brahmanen*' angenommen, dass brahman ursprünglich 'Gewächs, Spross' bedeutet haben müsse, und er sah einen Beweis dafür in dem entsprechenden Zendworte *Baresman* (Barsom), welches ein Bündel Zweige (virgae) bezeichnet, das von den Priestern, namentlich bei den Izeshan-Opfern, gebraucht wird. Er schreibt sodann dem Worte brahman die mehr abstrakte Bedeutung von 'Wachstum, Gedeihen' und 'was Gedeihen und Wachstum bewirkt', nämlich 'heilige Lieder' zu. Auf diese Weise, meint er, sei brahman dazu gekommen, den Veda, das heilige Wort, zu bezeichnen. Schließlich habe Brahman die Bedeutung von 'Triebkraft der ganzen Natur', 'höchstes Wesen', 'das schlechthin Absolute' angenommen, von dem *S*añkara sagt: »Das Brahma ist seiner Natur nach ewig,

1) Deussen, *System des Vedânta*, p. 128.

rein, mit Intelligenz begabt, emancipiert (von der Materie), allwissend, mit Allmacht begabt.«

Wenn durch einen bekannten grammatischen Vorgang dieses Neutrum bráhman (Nom. brahma) in das Maskulinum brahmán (Nom. brahmâ) verwandelt wird, so erhält es die Bedeutung von 'Einer, der mit Brahman vertraut ist', 'ein Mitglied der Priesterkaste'; zweitens bedeutet es einen Priester, der die besondere Aufgabe hat, das Opfer zu beaufsichtigen, aber auch den persönlichen Schöpfer, die als persönlichen Gott aufgefasste universale Kraft, dasselbe wie Pra*g*âpati, und in späterer Zeit Einen von den die Trimûrti — Brahmán, Vish*n*u und *S*iva — bildenden Göttern. So weit Haug.

Muir (*Sanskrit Texts*, I, p. 240) geht von bráhman in dem Sinne von 'Gebet, Hymnus' aus, während er das davon abgeleitete Maskulinum brahmán in der Bedeutung von 'Beter, Dichter, Weiser', dann 'Priester im Allgemeinen' und schließlich 'Ein mit besonderen Pflichten betrauter Priester' auffasst.

Roth nimmt ebenfalls an, dass der ursprüngliche Sinn von Brahman 'Gebet' gewesen sei, nicht aber 'Lobpreisung' oder 'Danksagung', sondern jene Art von Anrufung, welche, mit der Kraft des Willens an den Gott gerichtet, ihn zu dem Verehrer hinzuziehen und von ihm Befriedigung zu erlangen trachtet.

Ich muss gestehen, dass die Hymnen des Veda, wie wir sie jetzt lesen, kaum so voll inbrünstiger Andacht sind, dass man sie so eigentlich als Ausbrüche bezeichnen könnte. Es bleibt auch dann noch immer die Frage, warum die schöpferische Kraft des Weltalls mit demselben Namen bezeichnet wurde. Mir scheint es, dass die Idee einer schöpferischen Kraft oder treibenden Macht zwar ganz gut durch Bráhman von einer Wurzel barh,[1] 'hervorbrechen, hervortreiben', ausgedrückt

---

1) Brahman wird zuweilen mit b*ri*hat, 'wachsend, groß' in Zusammenhang gebracht, siehe *S*vet. Up. III, 7.

werden konnte; dass aber das andere bráhman, ehe es die Bedeutung von 'Hymnus, Gebet' erhielt, die ganz einfache Bedeutung von 'Rede, Wort' gehabt haben muss. Es sind in der That noch einige Andeutungen vorhanden, welche zeigen, dass die Wurzel barh die Bedeutung von 'äußern' oder 'sprechen' hatte. B*ri*has-pati, der auch Brahma*n*as-pati genannt wird, wird oft als Vâ*k*as-pati, 'Herr der Rede', erklärt, so dass b*ri*h ein Synonym von vâ*k* gewesen zu sein scheint. Was aber noch wichtiger ist, ist die Thatsache, dass das lateinische *verbum*, wie ich vor vielen Jahren gezeigt habe, Buchstabe für Buchstabe auf dieselbe Wurzel zurückgeführt werden kann. Ja, wenn wir v*ri*dh als eine Parallelform von v*ri*h gelten lassen, so kann auch das englische '*word*' (das deutsche '*Wort*') auf dieselbe Quelle zurückgehen. Es scheint daher doch wohl, dass bráhman ursprünglich 'Äußerung, Wort', und dann erst 'Hymnus, heiliges Wort, Veda' bedeutet habe, während es, wenn es in dem Sinne von 'schöpferische Kraft' gebraucht wird, ursprünglich als 'das Äußernde, Hervorstoßende, Offenbarende' aufgefasst worden sein würde. So verlockend es auch ist, so können wir doch kaum annehmen, dass die alten Bildner der Sanskritsprache irgend eine Ahnung von der Identität des *Logos prophorikós* und *endiáthetos* der Stoiker, oder von der Welt als dem geäußerten Wort oder dem Gedanken, dem Logos des Schöpfers, gehabt hätten. Dass sie aber doch noch eine Erinnerung daran hatten, dass Brahman ursprünglich 'Wort' bedeutet habe, lässt sich durch mehrere Stellen aus dem Veda beweisen. Ich lege kein Gewicht auf Stellen wie B*ri*h. Âr. Up. IV, 1, 2: vâg vai Brahma, 'Rede ist Brahman', denn Brahman wird hier auf dieselbe Weise mit prâ*n*a, 'Atem', manas, 'Geist', âditya, 'Sonne', und vielen anderen Dingen identifiziert. Wenn wir aber Rv. I, 164, 35 lesen: Brahmâ' ayám vâ*kâh* paramám vyòma, welchen Sinn könnte es haben, dass Brahman (mask.) hier 'der höchste Himmel der Rede' oder vielleicht 'das höchste Gewebe der Rede' genannt wird, wenn nicht irgend ein Zusammenhang zwischen bráhman und vâ*k*

dagewesen wäre? Eine andere wichtige Stelle findet sich in einem an B*ri*haspati, den Herrn der Rede, gerichteten Hymnus, wo wir lesen, Rv. X, 71, 1: »O B*ri*haspati (Herr der b*ri*h oder Rede), als die Namen gebenden Menschen den ersten Anfang der Rede hervorbrachten, da wurde Alles, was in ihnen am besten und makellos, was in ihnen verborgen war, durch Verlangen offenbar.« Ich glaube daher, dass das Wort Brahman eine doppelte Geschichte hat; die Eine beginnt mit Brahman als Neutrum, *τὸ ὄντως ὄν*, 'die treibende Kraft des Weltalls', und führt dann über zu Brahman, mask., als dem Schöpfer der Welt, der alle Dinge hervorbrechen lässt, und der später zu Einem von der aus Brahman, *S*iva und Vish*n*u bestehenden indischen Dreiheit oder Trimûrti herabsinkt; die andere beginnt mit bráh-man, 'Wort, Äußerung', das allmählich auf die engere Bedeutung 'eine von Opferspenden begleitete Lobeshymne' beschränkt wird; und daher stammt, mit Veränderung des Geschlechts und Accents, brahmán, 'der Äußernde, der Beter und Opferer, ein Mitglied der Priesterkaste'.

Selbst wenn Bráhman als Neutrum gebraucht wird, folgen oft männliche Formen darauf. Und es gibt viele Stellen, wo es zweifelhaft bleiben muss, ob Brahman als eine unpersönliche Kraft oder als ein persönliches Wesen oder gar als beides zugleich aufgefasst wurde. So lesen wir in der Taitt. Up. III, 1, 1: »Das, woraus diese Wesen geboren sind, das, wodurch sie, wenn sie geboren sind, leben, das, worein sie bei ihrem Tode eingehen, versuche das zu erkennen, das ist Brahman.«

Im Atharvaveda X, 2, 25 lesen wir: »Von wem wurde diese Erde geordnet, von wem der obere Himmel geschaffen? Von wem wurde dieses emporgehoben?« u. s. w.

Die Antwort lautet: »Von Brahman wurde diese Erde geordnet« u. s. w.

Manchmal wird Brahman mit Prâ*n*a, 'Atem', identifiziert, so in der B*ri*h. Âr. Up. III, 9, 9: »Er fragte: Wer ist

der Eine Gott? Yâ*gñ*avalkya erwiderte: Atem oder Geist, und er ist Brahman.«

Manchmal wiederum heißt es, dass Prâ*n*a, 'Geist', aus Brahman entstanden sei, so wenn wir Mu*nd*. Up. II, 1, 8 lesen: »Brahman schwillt durch Hitze; daraus entsteht Nahrung (oder Stoff), aus Nahrung Atem (prâ*n*a), Geist« u. s. w. Jedoch ist dieses Brahman nur Einer von vielen Namen, von denen jeder einen Versuch darstellt, zu dem Begriff eines höchsten Wesens zu gelangen, der so viel als möglich von allen mythologischen Elementen, von rein menschlichen Eigenschaften, auch von natürlichem oder grammatischem Geschlecht frei sein soll.

Purusha.

Ein anderer von diesen Namen ist Purusha, was ursprünglich 'Mann' oder 'Person' bedeutet. So lesen wir Mu*nd*. Up. II, 1, 1—3: »Wie aus einem lodernden Feuer Funken, die dem Feuer ähnlich sind, zu Tausenden hervorschießen, so werden verschiedene Wesen aus dem Unvergänglichen hervorgebracht und kehren wieder dahin zurück. Dieser himmlische Purusha (Person) ist ohne Körper, er ist sowohl innerhalb als außerhalb, nicht erzeugt, ohne Atem und ohne Geist, höher als das Hohe, unvergänglich. Aus ihm wird der Atem (Geist) geboren, das Denkorgan und alle Sinnesorgane, Äther, Luft, Licht, Wasser und die Erde, die Trägerin von Allem.«

Überhaupt ist meiner Ansicht nach nichts interessanter, als wenn man diese wiederholten Versuche, zu immer höheren, reineren Begriffen der Gottheit zu gelangen, beobachtet. Diese sogenannten Heiden wussten ebenso gut als wir, dass ihre alten Namen unvollkommen und der Gottheit unwürdig waren, und wenngleich sich jeder neue Versuch als ein neues Fehlschlagen erwies, so sind doch gerade diese Versuche aller Ehren wert, und wenn wir die Zeit und die Umstände in Betracht ziehen, unter denen diese Kämpfe stattfanden,

so kann es in der ganzen Geschichte des menschlichen Geistes kaum einen Anblick geben, der unsere Teilnahme in höherem Maße erweckte und gerechteren Anspruch auf unser sorgfältigstes Studium hätte. Manche Leute sagen, dies Alles liege hinter uns, aber gerade deshalb, weil es hinter uns liegt, sollte es uns veranlassen, hinter uns zu sehen; das heißt, es sollte uns zu wahren Geschichtsforschern machen; denn schließlich ist ja die Geschichte doch nur ein Zurückblicken, und indem wir bei dem Studium derselben auf die Vergangenheit des Menschengeschlechts zurückblicken, lesen wir zu gleicher Zeit unsere eigene Geschichte in ihr. Jeder von uns musste genau durch dieselbe Phase des Denkens hindurchgehen, durch welche die alten Rishis hindurchgehen mussten, wenn die alten Namen und Begriffe Gottes zu enge, zu menschlich und zu mythologisch befunden wurden.

Prâ*n*a, Geist.

Wie wir lernen mussten und noch lernen müssen, dass Gott ein Geist ist, so sprachen auch die vedischen Inder von der höchsten Gottheit als dem Prâ*n*a, indem sie das Wort nicht mehr in dem Sinne von 'Atem', sondern von 'Geist' gebrauchten, wie zum Beispiel in einem an Prâ*n*a gerichteten Hymnus des Atharva-veda, XI, 4, wo wir lesen: »Prâ*n*a ist der Herr alles dessen, was atmet und was nicht atmet .... Wende dich nicht ab von mir, o Prâ*n*a, du bist kein Anderer als ich.«

Übersetzen wir Prâ*n*a durch 'Geist' oder 'göttlicher Geist', und dies würde lauten: »Der göttliche Geist ist der Herr von Allem .... O göttlicher Geist, wende dich nicht ab von mir; du bist kein Anderer als ich.«

Wiederum lesen wir in der Pra*s*na-Up. II, 13: »Dies Alles ist in der Macht des Prâ*n*a, was immer in den drei Himmeln existiert. Beschütze uns, wie eine Mutter ihre Söhne beschützt, und gib uns Glück und Weisheit.«

In der Kaush. Up. III, 8 finden wir eine noch wichtigere Erklärung: »Er, der Prâ*n*a, der Geist, ist der Bewahrer

der Welt, er ist der König der Welt, er ist der Herr des Weltalls, er ist mein Selbst, dies wisse man.« In unserer eigenen Sprache würde dies heißen: Der göttliche Geist beherrscht die Welt, und in ihm leben, weben und sind wir.

Was Purusha anbelangt, so bedeutet dieses Wort zwar gewöhnlich 'Mann', wenn es aber auf die höchste Gottheit angewandt wird, so können wir es nur durch 'Person' übersetzen, frei von Allem, was rein menschlich ist, wenn auch gelegentlich mit Attributen ausgestattet, die eigentlich nur menschlichen Wesen zukommen. In dem Geiste der Brahmanen spielt sich derselbe unaufhörliche Kampf ab, der sich auch in unserem Geiste abspielt. Sie wollen Alles, was beschränkt und Bedingungen unterworfen, Alles, was menschlich und persönlich ist, von ihrem Begriff der Gottheit ausschließen, und doch will ihre Sprache sich nicht fügen, und der männliche Gott behält stets die Oberhand über den sächlichen.

Purusha, heißt es in einem berühmten Hymnus des Rigveda (X, 90), hat tausend Köpfe, tausend Augen und tausend Füße. Das ist offenbar metaphorisch und mythologisch. Aber gleich darauf sagt der Dichter: »Purusha ist dies Alles, was gewesen ist und was sein wird.«

Dann folgt eine merkwürdige Stelle, in welcher die Schöpfung der Welt als ein Opfer dieses Purusha dargestellt wird, bei welchem aus seinem Geiste der Mond, aus seinem Auge die Sonne, aus seinem Munde Indra und aus seinem Atem Vâyu, der Wind, entstanden sei. In demselben Hymnus kommt auch die früheste Erwähnung der vier Kasten vor, wenn es heißt, dass der Brâhma*n*a sein Mund war, dass seine Arme zu dem Râ*g*anya, der Kriegerkaste, und seine Beine zu dem Vai*s*ya wurden, während der *S*ûdra aus seinen Füßen hervorgebracht wurde.

Andere Namen des höchsten Wesens, Skambha.

Es gibt noch viele Namen ähnlicher Art. Skambha, wörtlich 'Stütze', wird zu einem Namen des höchsten Wesens.

So lesen wir im Atharva-veda X, 8, 2: »Skambha ist alles Beseelte, was immer atmet und was immer die Augen schließt.«

Im Rigveda bereits ist Skambha oft erwähnt als Stütze des Himmels. Im Atharva-veda ist er als der Höchste berühmt. Pra*g*âpati, der Herr der Schöpfung, heißt es (Av. X, 7, 7), ruhte auf Skambha, als er die Welten fest machte. Die drei und dreißig Götter sollen die Glieder seines Körpers bilden (27), die ganze Welt ruht auf ihm, er hat Himmel und Erde befestigt, und er durchdringt das Weltall (35). Finsternis ist gesondert von ihm, er ist von allem Übel entfernt (40).

Auf diese und viele andere verschiedene Weisen suchte der indische Geist sich mehr und mehr von der früheren Bildersprache der physischen Religion zu befreien, und er erreichte in Brahman, in Purusha, in Prâ*n*a und in Skambha die abstrakteste Phase des Denkens, die in irgend einer menschlichen Sprache Ausdruck finden kann.

Diese Ausdrücke sind in der That viel mehr abstrakt und weniger persönlich, als andere Namen, die wir vielleicht eher geneigt wären, in unserer eigenen religiösen Sprache zu dulden, wie zum Beispiel Pra*g*âpati, Herr der Geschöpfe, Vi*s*vakarman, der Macher aller Dinge, Svayambhû, der durch sich selbst Existierende, Namen, welche die vedischen Denker eine Zeit lang, aber auch nur eine Zeit lang befriedigten, bis sie alle durch Brahman, das Neutrum, als das, was die Ursache aller Dinge ist, das Unendliche und Göttliche — im weitesten und höchsten Sinne des Wortes — verdrängt wurden.

Namen für die Seele.

Während aber dieser Prozess, die Entkleidung des Göttlichen von allen seinen unvollkommenen Attributen, von statten ging, gab es einen anderen noch wichtigeren Prozess, den wir gleichfalls in der Sprache des Veda verfolgen können und der die Seele oder das Unendliche im Menschen zum Gegenstande hat.

Nachdem die alten Denker die Frage aufgeworfen hatten, was das wahre Wesen der Gottheit ausmache, begannen sie sich zu fragen, was das wahre Wesen der Menschheit ausmache.

Aham, Ego.

Die Sprache gab zunächst den Namen *Ego*, das Sanskrit aham, an die Hand. Dies war wohl ursprünglich nicht mehr als ein Demonstrativpronomen und bedeutete, gleich dem griechischen *ὅδε*, 'dieser Mann da', ohne dass der Sprecher sich damit auf irgend eine weitere Behauptung einließ. Der Mensch sagte: *Ich bin ich*, wie er die Gottheit hatte sagen lassen: *Ich bin ich*. Aber bald bemerkte man, dass das, was man unter diesem *Ich* verstand, vieles rein Zufällige in sich schloss, dass es überhaupt das Resultat äußerer Umstände war, dass es vom Körper, von Leben, von Alter, von Geschlecht, von Erfahrung, von Charakter und Wissen abhing und nicht ein einfaches, sondern ein höchst zusammengesetztes Wesen bezeichnete.

Âtman.

Zuweilen wurde das, was den Menschen ausmacht, mit demselben Namen benannt, wie die Gottheit: prâ*n*a, Geist, oder asu, Lebensodem, auch *g*îva, die lebendige Seele, und manas, Denkorgan. Doch bezeichneten alle diese Namen nur verschiedene Seiten des Ichs, und keiner derselben befriedigte die indischen Denker auf die Dauer. Sie waren auf der Suche nach Etwas, was hinter all dem lag, und sie versuchten es mit einem neuen Namen, dem Namen Âtman, zu erfassen. Dieses Âtman ist wieder sehr schwer etymologisch zu erklären. Man nimmt an, dass es ursprünglich 'Atem' bedeutet habe, dann 'Seele', dann 'Selbst' als Substantiv, bis es wie *ipse* oder *αὐτός* zu dem anerkannten Reflexivpronomen wurde. Viele Gelehrte identifizieren dieses âtmán

mit dem ags. ædm, dem ahd. âdum, 'Atem' oder 'Odem' im Neuhochdeutschen, allein weder der Wurzelbestandteil noch die Ableitungssilbe des Wortes ist irgendwie befriedigend erklärt.

Wenn âtman als der Name des wahren Wesens des Menschen gebraucht wird, ist es schwer zu sagen, ob es in der Bedeutung von 'Atem' herübergenommen wurde, oder ob es schon zu dem Pronomen 'selbst' geworden war und in diesem Sinne herübergenommen ward, um an die Stelle von Aham, *Ego*, Ich, zu treten. Es wird gewöhnlich durch 'Seele' übersetzt, und an vielen Stellen ist dies ohne Zweifel die richtige Übersetzung. Nur hat '*Seele*' selbst wegen ihrer vielen Attribute so viele Bedeutungen, und mehrere derselben lassen sich auf Âtman sowenig anwenden, dass ich es vorziehe, âtman durch 'Selbst' — d. h. das wahre Wesen des Menschen, das noch von allen Attributen frei ist — zu übersetzen.

Âtman stellt eben auf Seiten der subjektiven Menschlichkeit das dar, was Brahman auf Seiten der objektiven Göttlichkeit darstellt; es war der abstrakteste Name für das, was ich das Unendliche oder das Göttliche im Menschen nenne.

Es hat natürlich in alten Zeiten Philosophen gegeben, wie es deren noch jetzt gibt, welche leugnen, dass es etwas Göttliches im Menschen gebe, wie sie leugnen, dass es etwas Göttliches in der Natur gebe. Unter dem Göttlichen im Menschen verstehe ich noch nicht mehr, als das nicht-phänomenale Agens, von dem die phänomenalen Attribute des Fühlens, Denkens und Wollens abhängen. Für die indischen Philosophen war dieses Agens von selbst einleuchtend (svayam-prakâsa), und dies kann noch immer als die Anschauung des gesunden Menschenverstandes hinsichtlich dieser Sache bezeichnet werden. Aber selbst die kritischesten Philosophen, welche die Wirklichkeit von Allem, was nicht in unmittelbare Berührung mit den Sinnen kommt, leugnen, werden zugeben müssen, dass die Phänomene des Fühlens, Denkens und Wollens von irgend

etwas bedingt sind, und dass dieses Etwas zum mindesten ebenso wirklich sein muss, wie die Phänomene, welche von demselben bedingt sind.

Dieses Selbst wurde jedoch nicht in Einem Tage entdeckt. Wir sehen in den Upanishaden viele Versuche, es zu entdecken und zu begreifen. Ich will Ihnen wenigstens Eine Probe geben, eine Art Allegorie, welche das Suchen nach dem wahren Selbst im Menschen darstellt. Es ist ein schätzbares Bruchstück der urältesten Psychologie und verdient als solches ausführlich citiert zu werden.

Dialog aus der *Kh*ândogya-Upanishad.

Es ist ein Dialog in der *Kh*ândogya-Upanishad, VIII, 7 ff., der zwischen Pra*g*âpati, dem Herrn der Schöpfung, und Indra als dem Vertreter der glänzenden Götter, und Viro*k*ana als dem Vertreter der Asuras, die hier schon in ihrem späteren Charakter, nämlich als die Gegner der Devas, aufgefasst werden, stattgefunden haben soll.

Pra*g*âpati, heißt es, habe den folgenden Ausspruch gethan: »Das Selbst (Âtman), welches frei von Sünde, welches von Alter, von Tod und Kummer, von Hunger und Durst frei ist, welches nichts verlangt als das, was es verlangen sollte, welches sich nichts vorstellt, als das, was es sich vorstellen sollte: das müssen wir ausfindig machen, das müssen wir zu verstehen suchen. Wer dieses Selbst erkannt hat und es versteht, der erlangt alle Welten und alle Wünsche,« — d. h. endgültige Seligkeit.

Die Devas (die Götter) und die Asuras (die Dämonen) hörten Beide diese Worte und sagten: »Wohlan, wir wollen nach jenem Selbst suchen, durch welches man, wenn man es ausfindig gemacht hat, alle Welten und alle Wünsche erlangt.«

Mit diesen Worten brach Indra von den Devas und Viro*k*ana von den Asuras auf, und ohne sich miteinander verabredet zu haben, näherten sich beide dem Pra*g*âpati, Brennholz

in der Hand haltend, wie es bei Schülern, die sich ihrem Lehrer nahen, Brauch ist.

Sie wohnten dort zweiunddreißig Jahre lang als Schüler. (Dies spiegelt das Leben in Indien in alter Zeit ab, wo Schüler oft Jahre lang ihren Lehrern fast als gemeine Knechte dienen mussten, um sie zu bewegen, ihnen ihre Kenntnis mitzuteilen.)

Nachdem Indra und Viro*k*ana zweiunddreißig Jahre bei Pra*g*âpati gewohnt hatten, wandte sich Pra*g*âpati endlich an sie mit der Frage:

»In welcher Absicht habt ihr Beiden hier gewohnt?«

Sie antworteten, sie hätten Beide den Ausspruch des Pra*g*âpati gehört und sie hätten bei ihm gewohnt, weil sie das Selbst zu erkennen wünschten.

Wie viele der alten Weisen, zeigt sich jedoch Pra*g*âpati nicht sehr geneigt, seine Wissenschaft ohne Weiteres wegzuschenken. Er gibt ihnen verschiedene Antworten, welche zwar nicht gerade falsch, aber doppelsinnig und einer falschen Deutung ausgesetzt sind.

Er sagt zunächst: »Der Purusha (die Person), der in dem Auge gesehen wird, das ist das Selbst. Das ist es, was ich gesagt habe. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist Brahman.«

Hätten seine Schüler dies in dem Sinne verstanden, dass es sich auf die Person beziehe, welche durch das Auge oder aus dem Auge sieht, so hätten sie eine richtige, wenngleich indirekte Vorstellung von dem Selbst bekommen. Wenn sie aber dachten, dass die Abspiegelung des Menschen in dem Auge einer anderen Person damit gemeint sei, so hatten sie Unrecht. Und sie fassten es offenbar in dem letzteren Sinne auf, denn sie fragten: »Herr, wer ist derjenige, welcher im Wasser bemerkt wird, und derjenige', welcher in einem Spiegel bemerkt wird?«

Er erwiderte: »Er — das Selbst selbst eben — ist es, der in diesen allen gesehen wird.«

»Betrachtet euch selbst in einer Pfanne mit Wasser, und was ihr von euch nicht versteht, das saget mir.«

Sie schauten in die Wasserpfanne. Da sagte Pra*g*âpati zu ihnen:

»Was sehet ihr?«

Sie sagten: »Wir sehen das Selbst ganz und gar so, ein genaues Ebenbild bis zu den Haaren und Nägeln selbst.«

Pra*g*âpati sagte zu ihnen: »Nachdem ihr euch geschmückt, eure besten Kleider angethan und euch gereinigt habt, schaut wieder in die Wasserpfanne.«

Nachdem sie sich geschmückt, ihre besten Kleider angethan und sich gereinigt hatten, schauten sie in die Wasserpfanne.

Pra*g*âpati sagte: »Was sehet ihr?«

Sie sagten: »Gerade so wie wir sind, schön geschmückt, mit unseren besten Kleidern und rein, so, Herr, sind wir beide darin, schön geschmückt, mit unseren besten Kleidern und rein.«

Pra*g*âpati sagte: »Das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist Brahman.«

Befriedigten Herzens gingen sie beide von dannen.

Und Pra*g*âpati sagte, ihnen nachsehend: »Sie gehen beide dahin, ohne das Selbst wahrgenommen, ohne es erkannt zu haben; und wer von diesen beiden Teilen, die Devas oder die Asuras, dieser Lehre (upanishad) folgen wird, der wird zu Grunde gehen.

Befriedigten Herzens ging nun Viro*k*ana zu den Asuras und predigte ihnen diese Lehre, dass man das Selbst allein verehren, dass man dem Selbst allein huldigen müsse, und dass derjenige, welcher das Selbst verehre und dem Selbst huldige, beide Welten, diese und die nächste, gewinne.

Darum nennt man noch jetzt einen Mann, der hier keine Almosen gibt, der keinen Glauben hat und keine Opfer darbringt, einen Âsura, denn dies ist die Lehre der Asuras. Sie putzen den Leib der Toten mit Wohlgerüchen, Blumen

und schönen Gewändern als Schmuck auf, und glauben, dass sie auf diese Weise die Welt erringen werden.

Indra aber sah, ehe er noch zu den Devas zurückgekehrt war, die folgende Schwierigkeit: »Wie dieses Selbst (der Schatten im Wasser) schön geschmückt erscheint, wenn der Körper schön geschmückt ist, schön gekleidet, wenn der Körper schön gekleidet, gut gereinigt, wenn der Körper gut gereinigt ist, so wird dieses Selbst auch blind erscheinen, wenn der Körper blind ist, lahm, wenn der Körper lahm, verkrüppelt, wenn der Körper verkrüppelt ist, und überhaupt zu Grunde gehen, sobald der Körper zu Grunde geht. Darum sehe ich in dieser Lehre nichts Gutes.«

Mit Brennholz in der Hand kam er wieder als Schüler zu Pra*g*âpati. Pra*g*âpati sagte zu ihm: »Maghavat, da du doch befriedigten Herzens mit Viro*k*ana von dannen gingst, zu welchem Zweck bist du wieder zurückgekehrt?«

Er sagte: »Herr, wie dieses Selbst schön geschmückt erscheint, wenn der Körper schön geschmückt ist, schön gekleidet, wenn der Körper schön gekleidet, gut gereinigt, wenn der Körper gut gereinigt ist, so wird dieses Selbst auch blind erscheinen, wenn der Körper blind ist, lahm, wenn der Körper lahm, verkrüppelt, wenn der Körper verkrüppelt ist, und überhaupt zu Grunde gehen, sobald der Körper zu Grunde geht. Darum sehe ich in dieser Lehre nichts Gutes.«

»So ist es in der That, Maghavat,« versetzte Pra*g*âpati, »aber ich werde ihn (das wahre Selbst) dir noch weiter erklären. Wohne noch einmal zweiunddreißig Jahre bei mir.« Er wohnte noch einmal zweiunddreißig Jahre bei ihm, und dann sagte Pra*g*âpati:

»Der in Träumen selig umherwandert, er ist das Selbst, dies ist das Unsterbliche, das Furchtlose, dies ist Brahman.«

Da ging Indra befriedigten Herzens von dannen. Ehe er aber noch zu den Devas zurückgekehrt war, sah er die folgende Schwierigkeit: »Wohl ist es wahr, dass dieses Selbst nicht blind erscheint, wenn der Körper blind ist, und nicht

lahm, wenn der Körper lahm ist, wohl ist es wahr, dass dieses Selbst durch seine (des Körpers) Gebrechen nicht gebrechlich wird, dass es nicht geschlagen und nicht gelähmt wird, wenn (der Körper) geschlagen oder gelähmt wird, aber es ist doch, *als ob* sie ihn (das Selbst) in Träumen schlügen, *als ob* sie ihn verfolgten. Er hat sogar gleichsam ein Bewusstsein von Schmerz und vergießt (in seinen Träumen) Thränen. Darum sehe ich nichts Gutes darin.«

Mit Brennholz in der Hand ging er wieder als Schüler zu Pra*g*âpati. Pra*g*âpati sagte zu ihm: »Maghavat, da du doch befriedigten Herzens von dannen gingst, zu welchem Zweck bist du wieder zurückgekehrt?«

Er sagte: »Herr, wohl ist es wahr, dass dieses Selbst nicht blind erscheint, auch wenn der Körper blind ist, und nicht lahm, wenn der Körper lahm ist, wohl ist es wahr, dass dieses Selbst durch seine (des Körpers) Gebrechen nicht gebrechlich wird, dass es nicht geschlagen und nicht gelähmt wird, wenn er (der Körper) geschlagen oder gelähmt wird, aber es ist doch, *als ob* sie ihn (das Selbst) in Träumen schlügen, *als ob* sie ihn verfolgten. Er wird sich sogar eines Schmerzes gleichsam bewusst und vergießt (in seinen Träumen) Thränen. Darum sehe ich nichts Gutes darin.«

»So ist es in der That, Maghavat,« versetzte Pra*g*âpati, »aber ich werde ihn (das wahre Selbst) dir noch weiter erklären. Wohne noch einmal zweiunddreißig Jahre bei mir.« Er wohnte noch einmal zweiunddreißig Jahre bei ihm. Dann sagte Pra*g*âpati: »Wenn ein Mensch schläft und, ruhig daliegend, in vollkommener Gemütsruhe, keine Träume sieht, so ist dies das Selbst, so ist dies das Unsterbliche, das Furchtlose, so ist dies Brahman.«

Da ging Indra befriedigten Herzens von dannen. Ehe er aber noch zu den Devas zurückgekehrt war, sah er die folgende Schwierigkeit: »Auf diese Weise kennt er ja doch sich selbst (sein Selbst) nicht, er weiß nicht, dass er Ich ist, und er kennt auch nichts, was existiert. Er ist in gänzliche Vernichtung übergegangen. Ich sehe darin nichts Gutes.«

Mit Brennholz in der Hand ging er noch einmal als Schüler zu Pra*g*âpati. Pra*g*âpati sagte zu ihm: »Maghavat, da du doch befriedigten Herzens von dannen gingst, zu welchem Zweck bist du wieder zurückgekehrt?«

Er sagte: »Herr, auf diese Weise kennt er ja doch sich selbst nicht, er weiß nicht, dass er Ich ist, und er kennt auch nichts, was existiert. Er ist in gänzliche Vernichtung übergegangen. Ich sehe darin nichts Gutes.«

»So ist es in der That, Maghavat,« versetzte Pra*g*âpati, »aber ich werde ihn (das wahre Selbst) dir noch weiter erklären, und nichts mehr als dies. Wohne noch fünf Jahre hier.«

Er wohnte noch fünf Jahre dort. Das macht im Ganzen hundertundein Jahre, und darum heißt es, dass Indra Maghavat hundertundein Jahre als Schüler bei Pra*g*âpati wohnte.

Pra*g*âpati sagte zu ihm: »Maghavat, dieser Körper ist sterblich und stets vom Tode in Besitz genommen. Er ist die Wohnstätte des Selbst, welches unsterblich und ohne Körper ist. Wenn das Selbst in dem Körper ist (dadurch, dass es denkt: Dieser Körper ist Ich, und ich bin dieser Körper), wird es von Lust und Schmerz in Besitz genommen. So lange es[1]) in dem Körper ist, kann es nicht von Lust und Schmerz frei werden. Wenn es aber von dem Körper frei ist (wenn es sich selbst als von dem Körper verschieden kennt), dann haften weder Lust noch Schmerz an ihm. Der Wind ist ohne Körper, die Wolke, der Blitz und der Donner sind ohne Körper (ohne Hände, Füße u. s. w.). Wie nun diese, nachdem sie aus diesem Himmelsäther (dem Raume) sich erhoben, in ihrer eigenen Form erscheinen, sobald sie sich dem höchsten Licht genähert haben, so erscheint dieses ruhig heitere Wesen, nachdem es sich aus diesem Körper erhoben, in seiner eigenen Form, sobald es sich dem höchsten Licht (der Kenntnis

1) Im Sanskrit ist 'das Selbst' (Âtman) maskulin, daher im Englischen '*he*'. Im Deutschen können wir nicht gut 'er' sagen, weil 'der Körper' mask. ist. *Anm. des Übers.*

des Selbst) genähert hat. Das Selbst (in diesem Zustande) *ist* die höchste Person (uttama pûrusha). Es wandert dort herum, lachend (oder: essend), spielend und sich (im Geiste) erfreuend, sei es mit Frauen oder Wagen oder Verwandten, ohne sich je um den Körper zu kümmern, in welchen es geboren ward.

»Wie ein Pferd an einen Wagen gespannt ist, so ist der Geist (prâ*n*a, pra*g**n*âtman) an diesen Körper gespannt.

»Wo nun das Gesicht in die Leere (den offenen Raum, die schwarze Pupille des Auges) eingegangen ist, dort ist die Person des Auges, das Auge selbst ist nur das Mittel zum Sehen. Derjenige, welcher weiß, 'ich will dies riechen', der ist das Selbst, die Nase ist nur das Mittel zum Riechen. Derjenige, welcher weiß, 'ich will dies reden', der ist das Selbst, die Zunge ist nur das Mittel zum Reden. Derjenige, welcher weiß, 'ich will dies hören', der ist das Selbst, das Ohr ist nur das Mittel zum Hören.

»Derjenige, welcher weiß, 'ich will dies denken', der ist das Selbst, das Denkorgan ist nur das göttliche Auge. Er, das Selbst, freut sich, indem er durch sein göttliches Auge, d. h. durch das Denkorgan, diese Genüsse (welche Anderen verborgen sind, wie ein vergrabener Schatz von Gold) sieht.

»Die Devas, welche in der Welt Brahmans sind, denken über dieses Selbst nach (wie es Pra*g*âpati den Indra und Indra die Devas gelehrt hat). Darum gehören ihnen alle Welten an, sowie auch alle Wünsche. Derjenige, welcher dieses Selbst kennt und es versteht, erlangt alle Welten und alle Wünsche.« So sprach Pra*g*âpati, ja, so sprach Pra*g*âpati.

Dies ist eine Art psychologischer Legende, die trotz gewisser Ausdrücke, die uns sonderbar, vielleicht unverständlich vorkommen, schwerlich in irgend einer alten Litteratur ihres Gleichen hat. Gibt es selbst heutzutage, nachdem mehr als zweitausend Jahre verstrichen sind, viele Leute, die sich um diese Fragen kümmern? Wenn Jemand so weit geht, über sein Ich zu sprechen, so beginnt er schon, sich

einigermaßen für einen Philosophen zu halten. Allein nur sehr wenigen Denkern und selbst Philosophen von Beruf fällt es ein, zu fragen, was dieses *Ich* sei, was es sein könne und was es nicht sein könne, was dahinter liege, und was dessen wahres Wesen sei. Die Sprache gibt ihnen den Namen 'Seele' fix und fertig an die Hand. »Ich habe eine Seele,« sagen sie, aber *wer* oder *was* das ist, was eine Seele hat, und woher diese Seele kommt, kümmert sie wenig. Sie sprechen wohl von '*ich*' und von '*ich selbst*', aber wer und was jenes Selbst ist, das sie als ihr Selbst bezeichnen, und wer das *Ich* ist, zu dem jenes Selbst gehört, wird nur selten gefragt. Kein indischer Philosoph würde sagen: »Ich habe einen Âtman oder eine Seele.« Und hier finden wir diese alten Denker in Indien, welche die zu stellende Frage deutlich erkennen und sie auch besser beantworten, als sie je beantwortet worden ist. Man mag sagen, wir wissen Alle, dass unsere Kleider nichts mit unserem Selbst zu thun haben, und dass nicht nur Philosophen, sondern die Leute im Allgemeinen schon in der Kinderstube gelernt haben, dass ihr Körper nur ein Kleid ist und mit ihrer Seele nichts zu schaffen hat. Allein es gibt Kleider und Kleider. Ein Mann mag sagen, er sei als achtzigjähriger Greis derselbe, wie als er acht Wochen alt war, sein Körper habe sich verändert, aber nicht sein Selbst. Auch das Geschlecht ist nur eines von vielen Kleidern, die wir in diesem Leben tragen. Ein Vedântist könnte nun fragen: Wenn ein Mann als Weib wiedergeboren würde, würde sein Selbst noch dasselbe sein, würde er eine und dieselbe Person sein? Andere Kleider der Art sind Sprache, Nationalität, Religion. Ein Vedântist könnte fragen: Gesetzt ein Mensch wäre in dem nächsten Leben von allen diesen äußeren Hüllen entblößt, würde er noch eine und dieselbe Person sein? Wir bilden uns vielleicht ein, dass wir für alle diese Fragen eine Antwort bereit haben, oder dass sie von so weisen Leuten, wie wir sind, gar keine Antwort verdienen, und doch, wenn wir uns die einfache Frage stellen, wie wir die Seelen derjenigen, welche uns in diesem Leben lieb gewesen sind,

anzutreffen hoffen, so werden wir finden, dass unsere Ideen von der Seele vieler Hüllen entkleidet werden, dass sie ebenso sehr gereinigt werden müssen, wie die Ideen der Fragesteller in der alten Upanishad. So alt auch diese Fragesteller sind, so fern sie uns auch stehen, so sonderbar uns auch ihre Sprache klingen mag, so können sie uns doch mindestens Freunde und Helfer im Rate werden.

Dass die Legende, welche ich Ihnen aus den Upanishaden übersetzte, eine alte Legende ist, oder dass etwas Ähnliches vorhanden war, bevor das Kapitel in unserer Upanishad verfasst wurde, können wir aus der Stelle schließen, wo wir lesen: »Darum heißt es« — oder wörtlicher: 'Das ist es, was sie sagen' — »dass Indra Maghavat hundertundein Jahre als Schüler bei Pra*g*âpati wohnte.« Andererseits kann die Legende nicht der ältesten vedischen Litteratur zugeschrieben werden, denn in den Hymnen ist Indra ein höchster Gott, der die Idee, ein Schüler des Pra*g*âpati zu werden, mit Verachtung von sich weisen würde. Dieser Pra*g*âpati, d. h. Herr der Schöpfung oder alles Geschaffenen, ist, wie wir sahen, selbst eine spätere Gottheit, eine Personifikation der schöpferischen Gewalt, ein Name der höchsten und doch einer persönlichen, mehr oder minder mythologischen Gottheit.

Was aber auch der Ursprung dieser Legende gewesen sein mag, wir finden sie hier in einer der alten und anerkannten Upanishaden und können sie schwerlich später ansetzen, als die Zeit Plato's und seiner Schüler. Ich nenne sie eine psychologische Legende, weil sie uns einige der frühesten Versuche indischen Denkens aufbewahrt zu haben scheint, das zu begreifen und zu benennen, was wir ohne viele Überlegung mit dem ererbten Namen '*Seele*' bezeichnen. Sie erinnern sich vielleicht, dass gewisse Anthropologen die Ansicht verteidigen, dass der erste Begriff der Seele überall, und namentlich bei wilden Völkern, der eines Schattens gewesen sei, ja dass manche Wilde selbst jetzt glaubten, der Schatten sei die Seele eines lebendigen Menschen, und darum werfe eine Leiche keinen Schatten. Es wundert mich, dass

Anthropologen nie unseren Dialog zur Stütze ihrer Ansicht angeführt haben; freilich wird sie in unserem Fall nicht von einem uncivilisierten, sondern einem hoch civilisierten Volke aufgestellt, und zwar nur um widerlegt zu werden.

Auch die zweite Ansicht, dass die Seele das sei, was im Schlafe und gleichsam ohne den Körper in Träumen Visionen sehe, könnte zur Stütze einer anderen von Anthropologen oft vorgebrachten Meinung angeführt werden, dass nämlich die erste Idee einer körperlosen Seele aus Träumen hervorgegangen sei, und dass selbst jetzt gewisse wilde Völker glauben, die Seele verlasse im Traume den Körper und wandere für sich herum. Dies mag in vereinzelten Fällen so sein; wir sahen aber, dass der wirkliche Ursprung des Namens und Begriffes der Seele viel vernunftgemäßer war, dass die Menschen den Atem, das greifbare Zeichen des Agens in uns, als Namen der Seele gebrauchten, indem sie ihn im Laufe der Zeit aller mit einem unsichtbaren Agens unverträglichen Attribute entkleideten. Wie dem aber auch sein mag, die Anthropologen werden vielleicht einzusehen beginnen, dass auch der Veda Überreste alten Denkens enthält, obschon er gleichfalls zur Warnung dienen kann gegen allzu rasche Verallgemeinerung und namentlich dagegen, im Veda ein vollständiges Bild des Wilden oder dessen, was sie den Urmenschen nennen, sehen zu wollen.

Deduktionen von dem Dialog.

Doch nun wollen wir sehen, was die spätere Vedânta-Philosophie aus dieser Legende macht. Die Legende selbst, wie wir sie in der Upanishad finden, zeigt schon, dass sie einen höheren Zweck verfolgte, als einfach darzuthun, dass die Seele nicht eine bloße Erscheinung, nicht das Spiegelbild im Auge, nicht der Schatten im Wasser, nicht die Person sei, die einen Traum hat oder im traumlosen Schlaf alles Bewusstsein verliert. Einer der Schüler des Pra*g*âpati, Viro*k*ana, ist allerdings von der Idee befriedigt, dass der

Körper, wie er sich im Auge oder im Wasser abspiegelt, das Selbst sei, das sei, was ein Mensch wirklich ist. Aber nicht so Indra. Er begnügt sich nicht einmal damit, dass die Seele die Person in einem Traume sei, denn, sagt er, selbst im Traume hat der Mensch ein Bewusstsein von Schmerz und vergießt thatsächlich Thränen, und darum würde die Seele, wenn sie ein Traum wäre, nicht vollkommen, nicht frei von Leiden sein. Ja, wenn gesagt wird, dass die Seele die Person im tiefen und traumlosen Schlafe sei, so kann sogar dies den Indra nicht befriedigen, denn in dem Falle, sagt er, würde alles Bewusstsein geschwunden sein, er würde, wie er sich ausdrückt, nicht wissen, dass er, das Selbst, 'Ich' ist, oder dass es ein 'Ich selbst' gibt.

Pra*g*âpati gibt ihm sodann die höchste Unterweisung, die er mitzuteilen vermag, indem er sagt, dass die Seele durch Erkenntnis allein frei werden kann, dass sie durch Erkenntnis allein existiert, dadurch dass sie erkennt, dass sie vom Körper und von allen anderen Beschränkungen frei ist. Dann kann sie, ein ruhig heiteres Wesen in ihrer eigenen Form, sich aus dem Körper erheben und sich dem höchsten Lichte, der höchsten Erkenntnis nähern, der Erkenntnis, dass ihr eigenes Selbst das höchste, in der That das göttliche Selbst ist.

So weit wäre Alles verständlich. Es würde nicht erst des Todes bedürfen, die Seele vom Körper zu befreien, Erkenntnis allein würde diese Befreiung viel besser zu Stande bringen, und die Seele würde schon in diesem Leben ihrer körperlichen Wohnung, ihren körperlichen Freuden und ihren körperlichen Leiden gegenüber nichts als eine Zuschauerin sein, eine stumme Zuschauerin selbst bei dem Verfall und Tode des Körpers.

Doch der Vedânta-Philosoph ist nicht so leicht zu befriedigen; und ich denke, es wird interessant sein und Ihnen eine bessere Idee von der philosophischen Schärfe des Vedântisten geben, wenn ich Ihnen *S*aṅkara's Behandlung

unserer psychologischen Legende vorlese. Dies ist natürlich eine viel spätere Phase des Denkens, mindestens so spät als das siebente Jahrhundert n. Chr. Doch was in Indien neu und modern ist, ist es für uns nicht gar so sehr.

*S*aṅkara's Bemerkungen.

*S*aṅkara, der Kommentator der Vedânta-Sûtras, quält sich nicht wenig ab, wenn er diesen Dialog zwischen Pra*g*âpati, Indra und Viro*k*ana über die wahre Natur des Selbst oder der Seele des Menschen zu erörtern hat. Es liegt, wie er glaubt, ein scheinbarer Mangel an Wahrhaftigkeit auf Seiten des Pra*g*âpati darin, dass er in seinen Schülern eine falsche Vorstellung von der wirklichen Natur des Âtman oder der menschlichen Seele und ihrer Beziehung zu Brahman, der höchsten Gottheit, erweckt. Es ist ganz richtig, dass seine Worte eine zweifache Auslegung, eine falsche und eine richtige, gestatten; doch weiß Pra*g*âpati, dass mindestens Einer von seinen Schülern, Viro*k*ana, wenn er zu den Asuras zurückkehrt, sie nicht in ihrem wahren Sinne verstanden hat; und doch lässt er ihn von dannen ziehen.

Dazu kommt aber noch eine wichtigere Schwierigkeit. Pra*g*âpati hatte versprochen, zu lehren, was der wahre Âtman sei, das Unsterbliche, das Furchtlose, das Selbst, welches frei von Sünde, welches von Alter, von Tod und Kummer, von Hunger und Durst frei ist; seine Antworten aber scheinen sich nur auf das individuelle Selbst zu beziehen. Wenn er zum Beispiel zuerst sagt, dass die Person, wie sie im Auge gesehen wird, das Selbst ist (ya esho 'kshi*n*i d*ris*yate), so ist es ganz klar, dass Viro*k*ana darunter das Bildchen oder das Spiegelbild versteht, welches ein Mensch von sich selbst in der Pupille des Auges eines Freundes sieht. Und darum frägt er, ob das Selbst, das als ein Spiegelbild im Auge gesehen wird, dasselbe sei, wie das, was als ein Spiegelbild im Wasser oder in einem Spiegel gesehen wird. Pra*g*âpati bejaht dies, freilich — ohne Zweifel — mit einem

geheimen Vorbehalt. Er hatte von Anfang an nicht die kleine Figur gemeint, die sich im Auge abspiegelt, sondern den Seher in dem Auge, der aus dem Auge heraussieht, den Seher als das Subjekt alles Sehens, der sieht, und von dem man sagen kann, dass er im Auge gesehen wird. Da jedoch selbst das Spiegelbild im Auge mittelbar als das Spiegelbild des wahren Âtman bezeichnet werden kann, fordert er den Viro*k*ana auf, seine Behauptung durch eine Art Experiment zu prüfen, ein Experiment, das ihm die Augen hätte öffnen sollen, es aber nicht that. Er fordert seine beiden Schüler auf, ihr Bild im Wasser oder in einem Spiegel zu betrachten, zuerst wie sie sind, und wieder, nachdem sie sich geschmückt haben. Er dachte, sie würden bemerkt haben, dass diese äußeren Zieraten unmöglich ihr eigenes Selbst ausmachen könnten, eben so wenig als der Körper, aber das Experiment ist an ihnen verloren. Während Pra*g*âpati meint, dass sie, in welchem Spiegelbilde immer sie sich sähen, wenngleich verborgen, ihr wahres Selbst schauten, denken sie, dass das, was sie sehen, nämlich der Körper, wie er sich im Wasser abspiegelt, sogar der Körper mit Schmuck und Kleidern, ihr wahres Selbst sei. Es thut dem Pra*g*âpati leid um sie, und dass er nicht ganz für ihren Irrtum verantwortlich war, zeigen bald darauf die Zweifel, die sich wenigstens in der Brust Eines seiner Schüler erheben. Während nämlich Viro*k*ana zu den Asuras zurückkehrt, um sie zu lehren, dass der Körper so, wie er sich im Wasser abspiegelt, sogar der Körper mit Schmuck und Kleidern das Selbst sei, wird Indra bedenklich und kehrt zu Pra*g*âpati zurück. Wie, frägt er, kann der im Wasser sich abspiegelnde Körper das von Pra*g*âpati verkündete Selbst sein, von dem er gesagt, dass es vollkommen und von allen Mängeln frei sei, ist ja doch, wenn der Körper verkrüppelt ist, auch sein Bild im Wasser verkrüppelt, so dass das Selbst, wenn dies das Selbst wäre, nicht das sein würde, was es sein muss, nämlich vollkommen und unsterblich, sondern zu Grunde gehen würde, wenn der Körper zu Grunde geht.

Ganz dasselbe geschieht wiederum bei der zweiten Lektion. Allerdings ist die Person im Traume von gewissen Mängeln des Körpers frei — eine blinde Person sieht, eine taube Person hört im Traume. Aber selbst dann scheint er auch dem Leiden unterworfen, denn er kann im Traume thatsächlich weinen. Darum kann auch die träumende Seele nicht das vollkommene, von allem Leiden freie, wahre Selbst sein.

Wenn Pra*g*âpati in der dritten Lektion die Seele im tiefsten Schlafe als das Selbst bezeichnet, weil sie dann nicht mehr in irgend einer Weise leidet, entgegnet Indra, dass in diesem Falle die Seele gar nichts weiß und in gänzliche Vernichtung übergegangen ist (vinâsam eva upeti).

Erst in diesem letzten Augenblicke offenbart Pra*g*âpati, gleich anderen Weisen des Altertums, seinem Schüler sein vollständiges Wissen. Das wahre Selbst, sagt er, hat mit dem Körper nichts zu schaffen. Denn der Körper ist sterblich, aber das Selbst ist nicht sterblich. Das Selbst wohnt in dem Körper, und so lange er denkt, 'der Körper ist Ich und ich bin dieser Körper', wird das Selbst von Lust und Schmerz in Fesseln geschlagen, es ist nicht das vollkommene, es ist nicht das unsterbliche Selbst. Sobald aber das Selbst weiß, dass es[1]) vom Körper unabhängig ist und — nicht durch den Tod, sondern durch Erkenntnis — von demselben frei wird, leidet es nicht mehr; weder Schmerz noch Lust berühren es. Wenn es sich diesem höchsten Licht der Erkenntnis genähert hat, dann herrscht vollkommene Ruhe und Heiterkeit. Es weiß, dass es das höchste Selbst ist, und darum *ist* es das höchste Selbst, und obgleich es, so lange das Leben währt, sich unter all dem Schönen und Angenehmen, was in der Welt zu sehen ist, umherbewegt, kümmert es sich nicht darum, dies Alles geht nur seinen Körper, sein körperliches Selbst, sein Ich an, und

1) Siehe Anm. auf Seite 252.

es hat gelernt, dass dies Alles nicht es selbst, nicht *sein* Selbst, nicht sein absolutes Selbst ist.

Es bleibt aber eine noch viel größere Schwierigkeit, welche die Kommentatoren zu lösen haben, und die sie jeder in seiner Weise lösen. Für uns ist die Geschichte von Pra*g*âpati einfach eine alte Legende, die, wie es scheint, ursprünglich nicht mehr lehren sollte, als dass eine Seele im Menschen wohne, und dass diese Seele vom Körper unabhängig sei. Das wäre für eine so alte Zeit Weisheit genug gewesen, insbesondere wenn unsere Annahme richtig ist, dass der Glaube an die Seele als einen Schatten oder einen Traum ein damals gäng und gäber Volksglaube war, der wirklich eine Widerlegung heischte. Als aber in späterer Zeit diese Legende für höhere Zwecke benützt werden musste, als man über die Seele nicht nur lehrte, dass sie nicht der Körper, nicht dessen Erscheinung, nicht dessen Schatten, nicht ein Traumgesicht, sondern dass sie etwas Höheres sei, dass sie zur Welt Brahmans emporsteigen und vor seinem Throne vollkommene Glückseligkeit genießen könne, ja als man noch später entdeckte, dass die Seele über den Thron Brahmans hinausgehen und noch einmal an dem eigentlichen Wesen Brahmans teilhaben könne, — da erhoben sich neue Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten wurden von *S*aṅkara und anderen Vedânta-Philosophen sorgfältig erwogen, und sie bilden noch immer einen Punkt, in Bezug auf den verschiedene Abteilungen der Vedânta-Schule abweichende Ansichten verteidigen.

Die Hauptschwierigkeit war die, zu bestimmen, was das wahre Verhältnis der individuellen Seele zu Brahman sei, ob es eine wesentliche Verschiedenheit zwischen den beiden gebe, und ob der Ausspruch, dass die Seele vollkommen, furchtlos und unsterblich sei, auch für die individuelle Seele gelten könne. Diese Anschauung, dass die individuelle Seele gemeint sei, wird in der Vedânta-Philosophie von dem sogenannten Pûrvapakshin verteidigt. Dieser Pûrvapakshin — eine ausgezeichnete Einrichtung in der indischen Philosophie

— ist eine fingierte Person, welcher in jeder Streitfrage das Vorrecht zukommt, Alles zu sagen, was nur gegen die schließlich aufrecht gehaltene Meinung vorgebracht werden kann. Alle möglichen Freiheiten im Erheben von Einwänden sind ihm gestattet, so lange er nur nicht ganz absurd ist; er ist etwas Ähnliches wie der Strohmann, den moderne Schriftsteller in ihren Beweisführungen so gerne aufstellen, um sich dann dessen Vernichtung als ein großes Verdienst anrechnen zu können. Vom indischen Standpunkt jedoch sind diese Einwendungen gleich Pfählen, die mit jedem nach ihnen gezielten Schlage tiefer eingerammt werden, und schließlich den Zweck haben, die wahre Schlussfolgerung zu stützen, die auf ihnen aufgebaut werden soll. Häufig sind die im Pûrvapaksha enthaltenen Einwände ehrlich gemeinte Einwendungen, die von verschiedenen Autoritäten verteidigt worden sein mögen, obzwar sie am Ende alle beseitigt werden müssen, wobei denn ihre Beseitigung dem nützlichen Zwecke dient, die festzustellende Lehre gegen jeden denkbaren Einwurf geschützt zu haben.

In unserem Falle behauptet der Gegenredner, dass es die individuelle Seele sei, die als der Gegenstand von Pra*g*âpati's Lehre gemeint sein müsse. Von dem Seher in dem Auge, sagt er, oder der Person, welche in dem Auge gesehen wird, wird in den folgenden Sätzen, wenn es heißt: 'Ich werde *ihn* dir noch weiter erklären', immer wieder als derselben Wesenheit gesprochen, und in den folgenden Erklärungen ist es die individuelle Seele in ihren verschiedenen Zuständen (im Traume oder im tiefen Schlafe), von der gesprochen wird, so dass die zu diesen beiden Erklärungen gehörigen Sätze, nämlich: '*das* ist das Vollkommene, das Unsterbliche, das Makellose, *das* ist Brahman', sich nur auf die individuelle Seele beziehen können, von der es heißt, dass sie frei von Sünde u. dgl. ist. Hernach, wenn Pra*g*âpati auch in dem Zustand der Seele im tiefen Schlafe einen Mangel entdeckt hat, lässt er sich auf eine weitere Erklärung ein. Er tadelt die Verbindung der Seele mit dem Körper und

erklärt schließlich, dass es die individuelle Seele ist, aber nur, nachdem sie sich aus dem Körper heraus erhoben hat. Daraus folgert der Gegner, dass die Schriftstelle die Möglichkeit zulasse, dass die Eigenschaften des höchsten Selbst dem individuellen Selbst zukämen.

*S*aṅkara macht sich jedoch sofort daran, diese Ansicht zu widerlegen, obgleich die eigentlichen Worte des Pra*g*âpati, wie wir sehen werden, allerdings die Erklärung des Gegners zulassen. Wir geben nicht zu, sagt *S*aṅkara, dass die individuelle Seele in ihrer phänomenalen Realität das höchste Selbst sei, sondern nur die individuelle Seele, *insofern ihre wahre Natur in ihr offenbar geworden ist* (âvirbhûtasvarûpa), d. h. nachdem sie vermittelst wahrer Erkenntnis aufgehört hat, eine individuelle Seele zu sein, oder nachdem sie ihre absolute Realität wiedergewonnen hat. Diese Zweideutigkeit zieht sich durch das ganze System der Vedânta-Philosophie, wie sie von *S*aṅkara aufgefasst wird. Pra*g*âpati konnte scheinbar eine Menge Dinge von der individuellen Seele behaupten, die eigentlich nur für das höchste Selbst gelten, weil das individuelle Selbst seiner wahren Natur nach, d. h. nachdem es die Erkenntnis seiner wahren Natur wiedergewonnen hat, in Wirklichkeit das höchste Selbst ist und thatsächlich nie etwas Anderes gewesen ist. *S*aṅkara sagt, schon dieser Ausdruck ('deren wahre Natur offenbar geworden ist') qualifiziere die individuelle Seele in Bezug auf ihren vorherigen Zustand. Darum hat man zu verstehen, dass Pra*g*âpati zuerst von dem durch das Auge charakterisierten Seher spreche, und dass er dann in der von dem Spiegelbild im Wasser oder im Spiegel handelnden Stelle zeige, dass er, der Seher, sein wahres Selbst nicht in dem Körper oder in dem Spiegelbild des Körpers habe. Pra*g*âpati verweist dann wieder auf diesen Seher als das zu erklärende Subjekt, indem er sagt: »Ich werde *ihn* noch weiter erklären;« und nachdem er hierauf von ihm als den Zuständen des Träumens und des tiefen Schlafes unterworfen gesprochen hat, erklärt er schließlich die individuelle Seele ihrem wahren Wesen

nach, d. h. insofern sie das höchste Brahman ist, nicht insofern sie eine individuelle Seele zu sein scheint. Das höchste Licht, welches in der zuletzt angeführten Stelle als dasjenige, dem man sich zu nähern hat, erwähnt wird, ist nichts Anderes, als das höchste Brahman, welches durch Attribute wie Vollkommenheit, Freiheit von Sünde, Freiheit von Alter, von Tod und von allen Unvollkommenheiten und Begierden ausgezeichnet ist. Dies sind sämtlich Eigenschaften, welche nicht der individuellen Seele oder dem Ich in dem Körper zugeschrieben werden können. Sie gehören bloß dem höchsten Wesen an. Es ist dieses höchste Wesen, dieses Brahman allein, welches die Essenz der individuellen Seele ausmacht, während ihre phänomenale Seite, welche auf nur scheinbaren Beschränkungen und Bedingungen (upâdhis) oder auf dem Nichtwissen beruht, nicht ihre wahre Natur sein kann. Denn so lange die individuelle Seele sich nicht von dem Nichtwissen oder dem Glauben an eine Zweiheit frei macht, hält sie etwas Anderes für sich selbst.

Wahre Erkenntnis des Selbst oder wahre Selbsterkenntnis drückt sich in den Worten aus: »Du bist das« oder »Ich bin Brahman«, denn die Natur des Brahman ist unveränderliches, ewiges Erkennen. So lange die individuelle Seele nicht diese Stufe erreicht hat, bleibt sie die von dem Körper, von den Sinnesorganen, ja selbst von dem Denkorgan und dessen mannigfachen Funktionen gefesselte individuelle Seele. Vermittelst der Sruti oder Offenbarung allein, durch die von derselben abgeleitete Erkenntnis nimmt die Seele wahr, dass sie nicht der Körper, dass sie nicht die Sinne, dass sie nicht das Denkorgan ist, dass sie keinen Teil des Seelenwanderungsprozesses bildet, sondern dass sie das Wahre, das Wirkliche, τὸ ὄν, das Selbst, dessen Natur in reiner Intelligenz besteht, ist und immer gewesen ist. Wenn sie sich einmal über die thörichte Einbildung erhoben hat, dass sie mit dem Körper, mit den Sinnesorganen und mit dem Denkorgan Eins sei, wird sie zu dem Selbst, oder sie weiß, dass sie das Selbst ist und immer gewesen ist, das

Selbst, dessen Natur unveränderliche, ewige Intelligenz ist. Dies wird erklärt in Stellen wie die folgende: »Wer das höchste Brahman *kennt*, wird zu dem Brahman selbst. Und dies ist die wahre Natur der individuellen Seele, vermittelst deren sie sich aus dem Körper erhebt und in ihrer eigenen Form erscheint.«

Die wahre Natur der individuellen Seele.

Hier wird ein neuer Einwand erhoben. Wie, wird gefragt, können wir von der Offenbarung der wahren Natur (svarûpa) dessen sprechen, was unveränderlich und ewig ist? Wie können wir überhaupt von demselben als eine Zeit lang verborgen und dann erst in seiner eigenen Form oder in seiner wahren Natur wieder erscheinend sprechen? Von Gold und ähnlichen Substanzen, deren wahre Natur verborgen bleibt, indem ihre specifischen Qualitäten durch ihre Berührung mit irgend einer anderen Substanz nicht zur Erscheinung kommen, kann man allerdings sagen, ihre wahre Natur sei verborgen gewesen und werde offenbar, wenn sie durch Anwendung irgend einer Säure gereinigt werden. So kann man auch sagen, dass die Sterne, deren Licht tagüber von dem höheren Glanz der Sonne verdunkelt wird, des Nachts, wenn die überwältigende Sonne verschwunden ist, in ihrer wahren Natur offenbar werden. Es ist aber unmöglich, von einem analogen Überwältigen des ewigen Lichtes der Intelligenz durch irgend eine Kraft in der Welt zu sprechen, da es ja von aller Berührung frei ist. Wie hat also doch diese bedeutsame Veränderung stattgefunden?

Das Phänomenale und das Reale.

In unserer eigenen philosophischen Sprache könnten wir dieselbe Frage so ausdrücken: Wie wurde das Reale phänomenal, und wie kann das Phänomenale wieder real werden? Oder mit anderen Worten: Wie wurde das Unendliche in das

Endliche, wie das Ewige in das Zeitliche umgewandelt, und wie kann das Zeitliche seine ewige Natur wiedergewinnen? Oder — um es in geläufigerer Sprache auszudrücken — wie wurde diese Welt geschaffen, und wie kann sie wieder ungeschaffen gemacht werden?

Wir dürfen nicht vergessen, dass gleich den eleatischen Philosophen auch die alten Vedântisten von der unerschütterlichen Überzeugung ausgingen, dass Gott, das höchste Wesen, oder Brahman, wie es in Indien genannt wird, Eines und Alles ist, und dass es außer ihm nichts geben kann. Dies ist der vollkommenste Monismus. Wenn man es Pantheismus nennt, so lässt sich nichts dagegen einwenden, und wir werden denselben Pantheismus in einigen der vollkommensten Religionen der Welt wieder finden, in allen, welche glauben, dass Gott Alles in Allem ist oder sein wird, und dass er, wenn wirklich irgend etwas außer ihm existierte, nicht mehr unendlich, allgegenwärtig und allmächtig, dass er nicht mehr Gott im höchsten Sinne des Wortes sein würde. Es ist natürlich ein großer Unterschied, ob wir sagen, dass alle Dinge ihr wahres Sein in und von Gott haben, oder ob wir sagen, dass alle Dinge, so wie wir sie sehen, Gott sind. Oder um es anders auszudrücken: sobald wir sagen, dass es eine phänomenale Welt gibt, so sagen wir damit notwendiger Weise, dass es auch eine nicht-phänomenale, eine noumenale oder eine absolut reale Welt gebe, gerade so wie wir, wenn wir 'Dunkelheit' sagen, auch 'Licht' einschließen. Wer immer von irgend etwas Relativem, Bedingtem oder Zufälligem spricht, gibt zu gleicher Zeit zu, dass es etwas Nichtrelatives, Nichtbedingtes, Nichtzufälliges gebe, etwas, was wir real, absolut, ewig, göttlich oder mit irgend einem andern Namen nennen. Es ist für den menschlichen Verstand leicht genug, eine noumenale oder nicht-phänomenale Welt zu schaffen; wir thun damit eigentlich nicht mehr, als dass wir das Gesetz der Kausalität auf unsere Erfahrung anwenden und sagen: Es muss für Alles eine Ursache geben, und diese Ursache oder dieser Schöpfer ist das Eine absolute Wesen.

Wenn wir aber dies gethan haben, dann kommt das wirkliche Problem, nämlich: Wie ward die Ursache je in eine Wirkung verwandelt, wie wurde das Absolute relativ, wie wurde das Noumenale phänomenal? Oder, um es in mehr theologischer Sprache auszudrücken, wie wurde diese Welt erschaffen? Es brauchte lange, ehe der menschliche Geist es über sich bringen konnte, seine gänzliche Unfähigkeit und Unwissenheit in Bezug auf diesen Punkt, seinen Agnosticismus, seine *Docta ignorantia*, wie Kardinal Cusanus sich ausdrückte, einzugestehen. Und es scheint mir äußerst interessant, die verschiedenen Anstrengungen zu verfolgen, die der menschliche Geist in jedem Teile der Welt gemacht hat, dieses größte und älteste Rätsel zu lösen, ehe es endgültig aufgegeben wurde.

Der indische Vedântist behandelt diese Frage hauptsächlich vom subjektiven Gesichtspunkt. Er frägt nicht auf einmal, wie die Welt geschaffen wurde, sondern zunächst, wie die individuelle Seele dazu kam, das zu sein, was sie ist, und wie ihr Glaube an eine objektive, geschaffene Welt entstand. Ehe, sagt er, die Erkenntnis des Getrenntseins oder des Sichfernhaltens der Seele von dem Körper entsteht, ist die Natur der individuellen Seele, welche in dem Licht des Gesichtes u. s. w. besteht, von den sogenannten Upâdhis oder beschränkenden Bedingungen, wie dem Körper, den Sinnen, dem Denkorgan, den Sinnesobjekten und der Wahrnehmung, gleichsam nicht getrennt. Wie in einem reinen Bergkrystall, wenn er in die Nähe einer roten Rose gebracht wird, dessen wahre Natur (welche in Durchsichtigkeit und vollkommener Weiße besteht) von den beschränkenden Bedingungen (den Upâdhis), d. h. der roten Rose, gleichsam nicht getrennt ist, solange man sein Getrenntsein nicht erkannt hat, wohingegen dieser Bergkrystall, wenn man einmal sein Getrenntsein auf Grund glaubwürdiger Autorität erkannt hat, sofort seine wahre Natur (Durchsichtigkeit und Weiße) wieder annimmt, obgleich er doch in Wirklichkeit immer durchsichtig und weiß gewesen ist, — in derselben Weise entsteht in

der individuellen Seele, welche von den beschränkenden Bedingungen (den Upâdhis) des Körpers u. s. w. noch nicht getrennt ist, die durch die *S*ruti erzeugte Erkenntnis des Getrenntseins und des Sichfernhaltens; und es folgt die Auferstehung des Âtman aus dem Körper, die Verwirklichung der wahren Natur des Âtman vermittelst wahrer Erkenntnis, und das Begreifen des Einen und einzigen Âtman. So sind denn der verkörperte und der nichtverkörperte Zustand des Selbst ganz und gar das Ergebnis von Unterscheidung und Nicht-Unterscheidung, wie es heißt (Ka*th*a-Up. I, 2, 22): »Körperlos innerhalb der Körper.« Diese Nichtverschiedenheit des verkörperten von dem nicht verkörperten Zustand wird auch in der Sm*ri*ti (Bhag. Gitâ XIII, 31) in Erinnerung gebracht, wenn es heißt: »Mein Freund, obgleich es (der Âtman, das Selbst oder die Seele) in dem Körper wohnt, handelt es doch nicht und wird auch nicht verunreinigt.«

Der Âtman unverändert mitten unter den Veränderungen der Welt.

Sie sehen nun, was *S*aṅkara herausbringen will, und was seiner Ansicht nach in der Sprache der Upanishaden stillschweigend ausgesprochen ist, ist dies, dass der Âtman stets derselbe ist, und dass die scheinbare Verschiedenheit zwischen der individuellen Seele und der höchsten Seele einfach das Ergebnis falscher Erkenntnis, des Nichtwissens ist, nicht aber von irgend einem wirklichen Verhältnis herrührt. Es ist ihm sehr viel daran gelegen, darzuthun, dass auch Pra*g*âpati in den Lehren, die er dem Indra und dem Viro*k*ana mitgeteilt, nichts Anderes gemeint haben könne. Nachdem Pra*g*âpati, sagt er, auf die individuelle oder lebendige Seele (*g*iva), welche im Auge gesehen wird oder vielmehr sieht u. s. w., hingewiesen hat, fährt er fort: »Dies ist (wenn ihr es nur wüsstet) das Unsterbliche, das Furchtlose, dies ist Brahman.« Wenn, folgert er, der Seher in dem Auge, der individuelle Seher, in Wirklichkeit von Brahman,

dem Unsterblichen und Furchtlosen, verschieden wäre, so würde er nicht (wie es von Pragâpati geschieht) mit dem unsterblichen, dem furchtlosen Brahman in eine Rangordnung gebracht werden. Von dem abgespiegelten Selbst hingegen wird nicht als dem durch das Auge Charakterisierten (dem Seher in dem Auge) gesprochen, denn dadurch würde sich Pragâpati dem Vorwurfe aussetzen, dass er trügerische Dinge sage.

*S*aṅkara ist übrigens ehrlich genug, uns zu sagen, dass seine Erklärung nicht die einzige ist, die man vorgeschlagen hat. Andere, sagt er uns, glauben, dass Pragâpati durchaus von dem freien und makellosen Selbst (Âtman) und gar nicht von der individuellen Seele spreche. Aber er macht darauf aufmerksam, dass die in dem Texte gebrauchten Pronomina deutlich auf zwei Subjekte, die individuelle Seele auf der einen, und die höchste Seele auf der anderen Seite, hinweisen; und Alles, was wir zu lernen haben, ist, dass die individuelle Seele nicht das ist, was sie zu sein scheint; gerade so wie wir um unserer Gemütsruhe willen ausfindig machen müssen, dass etwas, was uns eine Schlange schien und uns dann erschreckte, keine Schlange, sondern ein Strick ist und uns nicht mehr zu erschrecken braucht.

Nichtwissen oder Avidyâ die Ursache phänomenalen Scheines.

Wieder Andere gibt es, fährt *S*aṅkara fort, einige von unseren Freunden (möglicherweise die Anhänger des Râmânuga), welche der Meinung sind, dass die individuelle Seele als solche absolut real sei; aber dagegen wendet er ein, dass die ganzen Vedânta-sûtras den Zweck hätten, zu zeigen, dass nur das Eine höchste Wesen die höchste und ewige intelligente Realität ist, und dass es nur das Ergebnis des Nichtwissens ist, wenn wir denken, die vielen individuellen Seelen könnten auf irgend eine unabhängige Realität Anspruch erheben. Es läuft darauf hinaus, dass nach *S*aṅkara das höchste Selbst eine Zeit lang als von der individuellen

Seele verschieden bezeichnet werden kann, allein die individuelle Seele ist ihrem Wesen nach nie irgend etwas Anderes als das höchste Selbst, außer durch ihr eigenes zeitweiliges Nichtwissen. Dieses kleine Zugeständnis einer zeitweiligen Realität der individuellen Seele hielt *S*aṅkara, der doch schließlich nicht nur Philosoph, sondern auch Theolog war, für notwendig, weil der in seinen Augen unfehlbare Veda alle seine Opfer- und Moralvorschriften für individuelle Seelen gibt, deren Existenz somit als feststehend angenommen wird, wenngleich solche Vorschriften ohne Zweifel hauptsächlich für Personen bestimmt sind, die noch nicht die volle Erkenntnis des Selbst besitzen.

Es gibt noch viele andere auf das Verhältnis des individuellen Selbst zu dem höchsten Selbst bezügliche Punkte, welche von *S*aṅkara höchst ausführlich erörtert werden; allein wir brauchen hier nicht länger bei denselben zu verweilen, da wir auf diesen Gegenstand wieder zurückkommen müssen, wenn wir von der systematischen Philosophie *S*aṅkara's handeln werden. Was *S*aṅkara's Anschauung von der Einheit der individuellen Seele mit der höchsten Seele besonders auszeichnet, ist die vollständige *Henosis* oder Einerleiheit, welche nach ihm stets existiert, in der individuellen Seele aber eine Zeit lang durch das Nichtwissen verdunkelt werden kann. Es gibt noch andere Arten der Einheit, welche er ausführlich erörtert, am Ende aber verwirft. So argumentiert er z. B. in Bezug auf die Lehre des Â*s*marathya (I, 4, 20): »Wenn die individuelle Seele von dem höchsten Selbst verschieden wäre, so würde die Kenntnis der höchsten Seele nicht die Kenntnis der individuellen Seele einschließen, und so würde das in einer der Upanishaden gegebene Versprechen, dass durch die Kenntnis des Einen (der höchsten Seele) Alles zu erkennen sei, nicht in Erfüllung gehen.« Er will nicht zugeben, dass die individuelle Seele in irgend einem Sinne die Schöpfung der höchsten Seele genannt werden könne; freilich ist der von ihm angegebene Grund wieder mehr theologisch, als philosophisch. Wenn der Veda, sagt

er, die Schöpfung des Feuers und der anderen Elemente berichtet, so berichtet er niemals zu gleicher Zeit irgend eine besondere Schöpfung der individuellen Seele. Darum hat der Vedântist — so folgert *S*ankara — kein Recht, die Seele als ein geschaffenes Ding, als ein Erzeugnis des höchsten Selbst, das von demselben verschieden ist, zu betrachten. Sie sehen, wie sich diese Frage ins Unendliche diskutieren lässt, und sie ist von verschiedenen Schulen der Vedânta-Philosophie ins Unendliche diskutiert worden.

Satyabhedavâda und Bhedâbhedavâda.

Diese verschiedenen Ansichten werden durch zwei Namen bezeichnet, und zwar die eine als Satyabhedavâda, die Lehre von der wirklichen Trennung oder Verschiedenheit des individuellen Selbst von dem höchsten Selbst, die andere als Bhedâbhedavâda, die Lehre von gleichzeitiger Trennung und Nichttrennung. Sie geben beide zu, dass die individuelle Seele und die Weltseele wesentlich Eins sind. Die Verschiedenheit zwischen den beiden dreht sich um die Frage, ob die individuelle Seele, ehe sie zur Erkenntnis ihrer wahren Natur gelangt, als unabhängig, als ein Ding für sich, bezeichnet werden kann oder nicht. Ein sehr beliebtes Gleichnis, dessen man sich bedient, ist das von dem Feuer und den Funken. Wie die von einem Feuer ausgehenden Funken, heißt es,[1]) von dem Feuer nicht schlechterdings verschieden sind, weil sie an der Natur des Feuers teilnehmen, und andererseits nicht schlechterdings nichtverschieden sein können, weil sie in dem Falle von dem Feuer und voneinander nicht zu unterscheiden sein würden, — so sind auch die individuellen Seelen, wenn sie als Wirkungen Brahmans aufgefasst werden, weder schlechterdings verschieden von Brahman, denn dies würde bedeuten, dass sie nicht von der Natur der Intelligenz

1) Siehe Bhâmatî zu Ved. Sûtra I, 4, 21; Thibaut, part I, p. 277.

(d. h. Brahmans) sind, noch schlechterdings nichtverschieden von Brahman, denn in letzterem Falle wären sie voneinander nicht unterschieden; auch würde es, wenn sie mit Brahman identisch und daher allwissend wären, nutzlos sein, den Leuten irgend eine Unterweisung von der Art zu geben, wie sie in den Upanishaden gegeben wird. Sie sehen, dass die indischen Philosophen sich in ihren Gleichnissen und Bildern besonders hervorthun, und diese Idee, dass die Seelen von Gott aussprühende Funken seien, wird uns auch in anderen Ländern immer wieder begegnen.

In der That könnten wir diese Gedanken der Upanishaden in unserer eigenen Sprache nicht zutreffender ausdrücken, als mit den Worten des berühmten Cambridger Theologen Henry More, wenn er sagt: —

»A spark or ray of the Divinity
Clouded in earthy fogs, yclad in clay,
A precious drop, sunk from Eternity,
Spilt on the ground, or rather slunk away;
For then we fell when we 'gan first to assay
By stealth of our own selves something to been,
Uncentring ourselves from our great Stay,
Which fondly we new liberty did ween,
And from that prank right jolly wights ourselves did deem.«[1]

Diejenigen, welche die andere Theorie, den Satyabhedavâda, verteidigen, argumentieren wie folgt: Die individuelle Seele ist eine Zeit lang von dem höchsten Selbst absolut verschieden. In den Upanishaden wird aber von derselben als nichtverschieden gesprochen, weil sie, nachdem sie sich vermittelst Erkenntnis und Nachdenken gereinigt hat, aus

1) »Ein Funke oder Strahl der Göttlichkeit, in irdische Nebel gehüllt, in Thon gekleidet, ein köstlicher Tropfen, aus der Ewigkeit herabgefallen, auf dem Boden verschüttet, oder vielmehr entschlüpft; denn damals fielen wir, als wir zuerst begannen, heimlich zu versuchen, selbst etwas zu sein, uns von unserem Mittelpunkte, unserem großen Halt, entfernend, was wir in thörichtem Wahn für neue Freiheit hielten; und gar prächtige Kerle dünkten wir uns seit jener Tollheit.« *Anm. des Übers.*

dem Körper entweichen und noch einmal mit dem höchsten Selbst Eins werden kann. Der Text der Upanishaden überträgt also einen künftigen Zustand der Nichtverschiedenheit auf die Zeit, wo thatsächlich noch eine Verschiedenheit vorhanden ist. So sagen die Pa*ñk*arâtrikas: Bis zu dem Augenblick, wo die Emancipation erreicht ist, *sind* die Seele und das höchste Selbst verschieden. Die emancipierte oder aufgeklärte Seele aber ist von dem höchsten Selbst nicht mehr verschieden, da keine weitere Ursache der Verschiedenheit vorhanden ist.

Die Annäherung der Seele an Brahman.

Wenn wir uns diese Idee deutlich vor Augen halten, so können wir jetzt zu der aus der B*ri*hadâra*n*yaka-Upanishad entnommenen Legende, welche wir zuerst untersucht haben, zurückkehren. Sie erinnern sich wohl, dass wir auch dort philosophische Ideen fanden, die auf alte Legenden aufgepfropft waren. Die Wanderung der Seele auf dem Väterpfade zu dem Monde war offenbar eine alte Legende. Man glaubte, wie Sie sich wohl erinnern, dass die Seele aus dem Monde zu einem neuen Leben zurückkehre, nachdem ihre Verdienste sich erschöpft hätten. Der Väterpfad führte eben nicht vollkommen aus dem sogenannten Sa*m*sâra, dem Weltenlauf, dem Kreislauf kosmischen Daseins, der Folge von Geburt und Tod, heraus. Wir lesen hier nicht am Ende des Kapitels: »Es gibt keine Rückkehr.«

Der nächste Schritt war der Glaube an einen Devayâna, den Götterpfad, der wirklich zu ewiger Glückseligkeit ohne alle Rückkehr zu erneuertem kosmischem Dasein führte. Wir verließen die Seele, wie sie vor dem Throne Brahmans stand und in jenem göttlichen Anblick vollkommene Glückseligkeit genoss. Mehr wird in den alten Upanishaden nicht gesagt. Es wird jedoch allgemein zugegeben, dass selbst diejenigen, welche zuerst auf dem Väterpfad dahinziehen und aus dem

Monde zurückkehren, um einen neuen Kreislauf des Daseins anzutreten, am Ende höhere Erkenntnis erlangen und dann auf dem Götterpfade weiter ziehen können, bis sie den Anblick Brahmans erreichen. Die Upanishad schließt mit noch einem andern kurzen Absatz, in dem erklärt wird, dass diejenigen, welche keinen dieser zwei Wege kennen, zu Würmern, Vögeln und kriechendem Gewürm werden. Das ist Alles, was die alten Upanishaden zu sagen hatten. Nachdem aber die psychologische Spekulation den indischen Geist zu einem neuen Begriff von der Seele als etwas nicht mehr durch die Fesseln irdischer Individualität Beschränktem geführt hatte, verlor selbst die bloße Idee einer Annäherung dieser Seele an den Thron, auf welchem Brahman sitze, alle Bedeutung.

Spätere Spekulationen.

Brahman war nicht mehr ein objektives Wesen, dem man sich nähern konnte, wie ein Unterthan sich einem König nähert, und so finden wir in einer andern Upanishad, der Kaushîtaki, wo dieselbe Legende von der Seele, welche auf dem Götterwege fortzieht, bis sie den Thron Brahmans erreicht, erzählt wird, auf einmal eine ganz neue Idee, die Idee, um die sich der ganze Vedântismus *S*aṅkara's dreht. Das legendenhafte Rahmenwerk ist allerdings vollständig beibehalten, aber wenn die Seele einmal Einen Fuß auf den Thron Brahmans gesetzt hat, so werden, wie Sie sich wohl erinnern, dem Brahman die Worte in den Mund gelegt: »Wer bist du?« Dann kommt nach einigen mehr oder minder unverständlichen Aussprüchen die kühne und überraschende Antwort der Seele: »Ich bin, was du bist. Du bist das Selbst, ich bin das Selbst. Du bist das Wahre (satyam), ich bin das Wahre.«

Und wenn Brahman noch einmal frägt: »Was ist denn das Wahre, das Seiende?« so erwidert die Seele: »Was von den Göttern verschieden ist« (Sie sehen, dass Brahman

hier nicht mehr als ein bloßer Gott angesehen wird), »und was von den Sinnen verschieden ist (nämlich die phänomenale Welt), das ist Sat, das Seiende, aber die Götter und die Sinne sind tyam, d. h. es.«

Dies ist ein bloßes Wortspiel (wie solche bei den alten Philosophen in Indien sowohl als in Griechenland sehr beliebt sind). Sattyam (für satyam) ist ein regelmäßiges Derivativum, das 'Wahrheit' bedeutet, der Verfasser der Upanishad aber wollte, indem er das Wort in Sat, das Seiende, und tya, es, abteilte, darthun, dass Brahman das sei, was wir als das sowohl absolut als auch relativ Reale, als das zugleich phänomenale und noumenale Weltall bezeichnen würden. Und so schließt die Upanishad mit den Worten: »Darum wird mit diesem Namen Sattya dies Alles, was immer es gibt, bezeichnet. Dies Alles bist du.«

Identität der Seele mit Brahman.

Sie sehen in dieser Upanishad einen entschiedenen Fortschritt über die alten Upanishaden hinaus. Brahman ist nicht mehr ein Gott, nicht einmal der höchste Gott; an seine Stelle tritt das Brahman (neutrum), die Essenz aller Dinge; und die Seele, die weiß, dass sie nicht mehr von dieser Essenz getrennt ist, lernt die höchste Lehre der ganzen Vedânta-Philosophie: Tat tvam asi, »Du bist das,« d. h., »Du, der du eine Zeit lang etwas für dich selbst zu sein schienst, bist das, bist in Wirklichkeit nichts von der göttlichen Essenz Getrenntes.« Brahman kennen heißt Brahman sein, oder wie wir sagen würden: »In der Erkenntnis Gottes besteht unser ewiges Leben.« Darum muss selbst die bloße Idee einer Annäherung der individuellen Seele an die Weltseele aufgegeben werden. Sobald man die wahre Erkenntnis gewonnen hat, weiß man, wie durch einen Blitz, dass sie Eins sind; und darum sind sie Eins; eine Annäherung der Einen an die Andere ist dann nicht mehr denkbar. Der Vedântist behauptet aber dieses

Alles nicht nur, sondern er hat immer neue Argumente vorrätig, um mit scholastischem und manchmal sophistischem Scharfsinn zu beweisen, dass die individuelle Seele in Wirklichkeit nie etwas von dem höchsten Wesen Getrenntes sein könne, dass die Unterscheidung zwischen einem höheren und einem niedrigeren Brahman nur zeitweilig und von unserem Wissen oder Nichtwissen abhängig sei, und dass das höchste Wesen oder Brahman nur Eines und nicht zwei sein könne, wie es scheinen möchte, wenn eine Unterscheidung zwischen dem niedrigeren und höheren Brahman gemacht werde. Fast mit denselben Worten, wie die eleatischen Philosophen[1]) und die deutschen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, argumentiert der Vedântist, dass es ein Widerspruch in sich selbst wäre, anzunehmen, dass es irgend etwas außer dem Unendlichen oder Brahman, welches Alles in Allem sei, geben könne, und dass daher auch die Seele nicht irgend etwas von demselben Verschiedenes sein und nie auf ein getrenntes und unabhängiges Dasein Anspruch machen könne.

Zweitens, da Brahman als vollkommen und daher als unveränderlich aufgefasst werden muss, kann die Seele nicht als eine wirkliche Modifikation oder Verschlechterung Brahmans aufgefasst werden.

Drittens, da Brahman weder Anfang noch Ende, noch irgend welche Teile haben kann,[2]) darum kann die Seele nicht ein Teil des Brahman sein, sondern das ganze Brahman muss in jeder individuellen Seele vollständig gegenwärtig sein. Dies ist dasselbe, wie die Lehre des Plotinus, welcher ebenso folgerichtig glaubte, dass das 'wahre Wesen' in jedem Teile des Weltalls als Ganzes gegenwärtig sein müsse. Er soll ein ganzes Buch über diesen Gegenstand geschrieben haben. Henry More nennt diese Theorie die *holenmerische*.

---

1) Zeller, p. 472.
2) Zeller, p. 511, Fragm. III.

von dem griechischen *οὐσία ὁλενμερής*, 'eine Essenz, die in jedem Teile Alles ist'.

So viel von dem, was die Upanishaden andeuten und was Vedânta-Philosophen wie *S*aṅkara durch logische Argumentation festzustellen suchen in Bezug auf die wahre Natur der Seele und ihre Beziehung zu dem göttlichen und absoluten Wesen. Vom rein logischen Standpunkt scheint mir *S*aṅkara's Stellung unanfechtbar, und wenn ein so strenger Logiker wie Schopenhauer erklärt, dass er sich den Argumenten *S*aṅkara's vollständig unterwerfe, so steht nicht zu fürchten, dass sie von anderen Logikern umgestürzt werden könnten.

Neunte Vorlesung.

Die Vedânta-Philosophie.

Der Vedânta als ein philosophisches System.

Obwohl es hauptsächlich das Verhältnis zwischen der menschlichen Seele und Gott ist, das uns in der Lehre der Upanishaden und der Vedânta-Sûtras interessiert, so gibt es doch in dieser alten Philosophie einige andere Punkte, die unsere Aufmerksamkeit verdienen und dazu beitragen können, auf den Gegenstand, mit dem wir uns eigentlich beschäftigen, Licht zu werfen. Ich weiß, es ist keine leichte Aufgabe, die indische Philosophie für europäische Forscher verständlich und anziehend zu machen. Es verhält sich mit der indischen Philosophie wie mit der indischen Musik.

Wir sind an unsere eigene Musik so sehr gewöhnt, dass uns die indische zuerst wie ein bloßes Geräusch klingt, ohne Rhythmus, ohne Melodie, ohne Harmonie. Und doch ist die indische Musik durchaus wissenschaftlich, und wenn wir nur geduldige Zuhörer sind, so beginnt sie ihren besonderen Zauber auf uns auszuüben. Dasselbe wird auch bei der indischen Philosophie der Fall sein, wenn wir uns nur bemühen, ihre Sprache zu reden und ihre Gedanken zu denken.

Identität der Seele und des Brahman.

Erinnern wir uns also daran, dass die Vedânta-Philosophie auf der Grundüberzeugung des Vedântisten ruht.

dass die Seele und das absolute Wesen oder Brahman ihrem innersten Wesen nach Eins seien. Wir sahen in den alten Upanishaden, wie diese Überzeugung langsam und allmählich, wie die Morgenröte, auf dem geistigen Horizont Indiens aufstieg, wie sie aber am Ende mit ihrem strahlenden Licht alles philosophische sowohl als religiöse Denken in sich aufnahm. Hatte man einmal erkannt, dass die Seele und Brahman ihrem tiefinnersten Wesen nach Eins seien, so war damit die alte mythologische Sprache der Upanishaden, welche die Seele auf dem Väterpfade oder auf dem Götterpfade zu dem Throne Brahmans ziehen ließ, aufgegeben. Wir lesen in den Vedânta-Sûtras (im 29sten Abschnitt des dritten Kapitels des dritten Buchs), dass diese Annäherung an den Thron Brahmans nur so lange ihre eigentliche Bedeutung hat, als Brahman noch für persönlich und mit mannigfachen Eigenschaften begabt (saguna) angesehen wird, dass aber diese mythologischen Begriffe verschwinden müssen, sobald einmal die Erkenntnis des wahren, des absoluten und unqualifizierten Brahman, des absoluten Wesens, in unserem Geiste aufgegangen ist. Wie wäre es möglich, sagt Sankara (p. 593), dass derjenige, welcher von allen Banden frei, unveränderlich und unbewegt ist, sich einer anderen Person nähern, sich an einen anderen Ort hinbewegen oder irgendwohin gehen könnte. Die höchste Einheit, wenn sie einmal richtig verstanden wird, schließt Alles aus, was einer Annäherung an ein verschiedenes Objekt, oder an einen entfernten Ort gleichkäme.[1])

Die Sanskritsprache hat den großen Vorteil, dass sie die Verschiedenheit zwischen dem qualifizierten und dem unqualifizierten Brahman durch einen bloßen Wechsel des Geschlechts ausdrücken kann: Brahman (Nom. Brahmâ) wird nämlich als Maskulinum gebraucht, wenn es für den qualifizierten Brahman, und als Neutrum (Nom. Brahma), wenn es für das unqualifizierte Brahman, das absolute Wesen.

1) Ved. Sûtras III, 3, 29.

steht. Dies ist ein großer Vorteil, und es gibt im Englischen nichts dem Entsprechendes.

Wir müssen uns auch daran erinnern, dass das Grundprinzip der Vedânta-Philosophie nicht lautete: 'Du bist *er*', sondern 'Du bist *das*', und dass es nicht lautete 'Du *wirst sein*', sondern 'Du *bist*'. Dieses 'Du bist' drückt etwas aus, was ist, was gewesen ist und immer sein wird, nicht etwas, was erst errungen werden muss, oder was zum Beispiel erst nach dem Tode folgen soll (p. 599).

So sagt Sañkara: »Wenn es heißt, dass die Seele zu Brahman gehen wird, so bedeutet dies, dass sie in der Zukunft das erreichen, oder vielmehr, dass sie in der Zukunft das sein wird, was sie, wenngleich unbewusst, immer gewesen ist, nämlich Brahman. Denn wenn wir von irgend Einem sagen, dass er zu irgend einem andern gehe, so kann es nicht einer und derselbe sein, der als Subjekt und als Objekt unterschieden wird. Auch wenn wir von Verehrung sprechen, kann dies nur geschehen, wenn der Verehrer von dem Verehrten verschieden ist. Durch wahre Erkenntnis *wird* die individuelle Seele nicht Brahman, sondern sie *ist* Brahman, sobald sie weiß, was sie wirklich ist und immer gewesen ist. Sein und Wissen sind hier gleichzeitig.«

Hierin liegt der charakteristische Unterschied zwischen dem, was man gewöhnlich als mystische Philosophie bezeichnet, und der Vedântischen Theosophie Indiens. Andere mystische Philosophen stellen die menschliche Seele gerne dar als in Liebe zu Gott entbrannt, als erfüllt von dem Wunsche nach Einheit mit Gott oder nach Aufgehen in Gott. Davon finden wir wenig in den Upanishaden, und wenn solche Ideen vorkommen, so werden sie von den Vedânta-Philosophen wegargumentiert. Sie halten stets an der Überzeugung fest, dass das Göttliche in Wirklichkeit nie von der menschlichen Seele entfernt war, dass es, wenn auch von Finsternis oder Nichtwissen verhüllt, immer da ist, und dass die Seele, sobald diese Finsternis oder dieses Nichtwissen entfernt worden, noch einmal und rechtmäßig das ist, was sie immer gewesen ist; sie wird nicht, sie *ist* Brahman.

Dialog aus der *Kh*ândogya-Upanishad.

In der *Kh*ândogya-Upanishad findet sich ein berühmter Dialog zwischen einem jungen Studenten *S*vetaketu und seinem Vater Uddâlaka Aru*n*i, in welchem der Vater seinen Sohn zu überzeugen sucht, dass er bei all seiner theologischen Gelehrsamkeit nichts wisse, und ihn dann zur höchsten Erkenntnis, dem Tat tvam asi, dem »Das bist du« hinzuführen trachtet (VI, 1 ff.): Es lebte einmal *S*vetaketu Âru*n*eya. Und sein Vater sagte zu ihm: »*S*vetaketu, gehe in die Schule, denn es gibt keinen von unserem Geschlechte, mein Lieber, der, indem er nicht studiert hat, gleichsam nur ein Brahmane von Geburt wäre.«

Nachdem *S*vetaketu, zwölf Jahre alt, in die Lehre gegangen war, kehrte er mit vierundzwanzig Jahren, als er alle Vedas studiert hatte, zu seinem Vater zurück, — eingebildet, sich sehr gelehrt dünkend und starrköpfig.

Sein Vater sagte zu ihm: »*S*vetaketu, da du so eingebildet, dich so gelehrt dünkend und so starrköpfig bist, mein Lieber, hast du je nach der Belehrung gefragt, vermöge deren wir hören, was nicht hörbar, wahrnehmen, was nicht wahrnehmbar, wissen, was nicht wissbar ist?«

»Was ist das für eine Belehrung, Herr?« fragte er.

Der Vater erwiderte: »Mein Lieber, wie durch Einen Thonkloß Alles, was aus Thon gemacht ist, erkannt wird, — der Unterschied ist ja nur ein von der Sprache herrührender Name, in Wahrheit ist aber Alles Thon —;

»Und wie, mein Lieber, durch Einen Goldklumpen Alles, was aus Gold gemacht ist, erkannt wird, — der Unterschied ist ja nur ein von der Sprache herrührender Name, in Wahrheit ist aber Alles Gold —;

»Und wie, mein Lieber, durch Eine Nagelschere Alles, was aus Eisen gemacht ist (Kârsh*n*âyasam), erkannt wird, — der Unterschied ist ja nur ein von der Sprache herrührender Name, in Wahrheit ist aber Alles Eisen — so, mein Lieber, ist diese Belehrung.«

Der Sohn sagte: »Gewiss haben jene verehrungswürdigen Männer (meine Lehrer) dies nicht gewusst. Denn wenn sie es gewusst hätten, warum sollten sie es mir nicht gesagt haben? Sage du es mir also, Herr.«

Sie sehen, worauf der Vater hinaus will. Was er meint, ist dies: Wenn man eine Anzahl Töpfe, Pfannen, Flaschen und Gefäße aller Art und mit verschiedenen Namen sieht, so mögen sie verschieden scheinen und verschiedene Namen haben, am Ende aber sind sie Alle nur Thon, die nur der Form und dem Namen nach voneinander abweichen. In derselben Weise — das ist, was er sagen will — *ist* die ganze Welt, Alles, was wir sehen und benennen, so verschieden es auch der Form und dem Namen nach scheinen mag, am Ende nichts als Brahman. Die Form und der Name, in der philosophischen Sprache Indiens nâmarûpa d. h. 'Name und Form' genannt — der Name kommt vor der Form, oder, wie wir sagen würden, die Idee kommt vor dem *eidos*, der Art — kommen und gehen, sie sind dem Wechsel, wenn nicht dem Untergang, unterworfen, und es bleibt nur das, was den Namen und Formen wirkliche Realität gibt, das ewige Brahman, übrig.

Der Vater fährt dann fort: »Am Anfange, mein Lieber, war nur das Seiende (*τὸ ὄν*), nur Eines, ohne ein Zweites. Andere sagen: Am Anfange war nur das Nichtseiende (*τὸ μὴ ὄν*), nur Eines, ohne ein Zweites; und aus dem Nichtseienden ward das Seiende geboren.

»Aber wie hätte dies so sein können, mein Lieber?« fuhr der Vater fort. »Wie hätte das Seiende aus dem Nichtseienden geboren werden können? Nein, mein Lieber, nur das Seiende war am Anfang, Eines nur, ohne ein Zweites.

»Es dachte: möge ich Viele sein, möge ich mich fortpflanzen. Es ließ das Feuer von sich ausgehen.

»Dieses Feuer dachte: möge ich Viele sein, möge ich mich fortpflanzen. Es ließ das Wasser von sich ausgehen.

»Das Wasser dachte: möge ich Viele sein, möge ich

mich fortpflanzen. Es ließ die Erde (Nahrung) von sich ausgehen.[1]

»Darum wird, wenn immer es irgendwo regnet, am meisten Nahrung hervorgebracht. Aus dem Wasser allein wird genießbare Nahrung hervorgebracht.«

VI, 9. »Wie die Bienen, mein Sohn, Honig machen, indem sie die Säfte verschiedener Bäume sammeln und den Saft in Eine Form bringen,

»Und wie diese Säfte keine Unterscheidung machen und etwa sagen können, 'ich bin der Saft dieses oder jenes Baumes', ebenso, mein Sohn, wissen alle die Geschöpfe, wenn sie in dem Wahren (entweder im tiefen Schlaf oder im Tode) aufgegangen sind, nicht, dass sie in dem Wahren aufgegangen sind.

»Was immer diese Geschöpfe hier sind, sei es ein Löwe, ein Wolf, ein Eber, ein Wurm, eine Fliege, eine Stechmücke oder eine Mosquite, das werden sie immer wieder.

»Was nun jene feine Essenz ist, darin hat Alles, was existiert, sein Selbst. Es ist das Wahre. Es ist das Selbst, und du, o *S*vetaketu, bist es.«

»Bitte, Herr, belehre mich noch weiter,« sagte der Sohn.

»So sei es, mein Kind,« erwiderte der Vater.

»VI, 10. »Diese Flüsse, mein Sohn, strömen, die östlichen (wie die Gaṅgâ) nach Osten, die westlichen (wie der Sindhu) nach Westen. Sie gehen vom Meere zum Meere (d. h. die Wolken heben das Wasser von dem Meere in den Himmel empor und senden es als Regen wieder zum Meere zurück). Ja sie werden sogar zum Meere. Und wie jene Flüsse, wenn sie im Meere sind, nicht wissen, 'ich bin dieser oder jener Fluss',

»Ebenso, mein Sohn, wissen alle diese Geschöpfe, wenn sie von dem Wahren zurückgekommen sind, nicht, dass sie

1 Fast dieselbe Reihenfolge, Feuer, Luft, Wasser, Erde, findet sich bei Plato. Timaeus, 56.

von dem Wahren zurückgekommen sind. Was immer die Geschöpfe hier sind, sei es ein Löwe, ein Wolf, ein Eber, ein Wurm, eine Fliege, eine Stechmücke oder eine Mosquite, das werden sie immer wieder.

»Was nun jene feine Essenz ist, darin hat Alles, was existiert, sein Selbst. Es ist das Wahre. Es ist das Selbst, und du, o *S*vetaketu, bist es.«

»Bitte, Herr, belehre mich noch weiter,« sagte der Sohn.

»So sei es, mein Kind,« erwiderte der Vater.

VI, 11. »Wenn irgend Jemand auf die Wurzel dieses großen Baumes hier schlüge, so würde derselbe Saft ausströmen, aber leben. Wenn er auf dessen Stamm schlüge, so würde er Saft ausströmen, aber leben. Wenn er auf dessen Krone schlüge, so würde er Saft ausströmen, aber leben. Von dem lebendigen Selbst durchdrungen, steht dieser Baum fest, seine Nahrung einsaugend und sich freuend;

»Wenn aber das Leben (das lebendige Selbst) Einen seiner Zweige verlässt, so verdorrt dieser Zweig; wenn es einen zweiten verlässt, so verdorrt dieser; wenn es einen dritten verlässt, so verdorrt dieser Zweig. Wenn es den ganzen Baum verlässt, so verdorrt der ganze Baum. Genau in derselben Weise, mein Sohn, wisse dies.« Also sprach er:

»Dieser (Körper) fürwahr welkt dahin und stirbt, wenn das lebendige Selbst ihn verlassen hat; das lebendige Selbst stirbt nie.

»Was jene feine Essenz ist, darin hat Alles, was existiert, sein Selbst. Es ist das Wahre. Es ist das Selbst, und du, o *S*vetaketu, bist es.«

»Bitte, Herr, belehre mich noch weiter,« sagte der Sohn.

»So sei es, mein Kind,« erwiderte der Vater.

VI, 13. »Lege dies Salz ins Wasser, und erscheine morgen früh vor mir.«

Der Sohn that, wie er geheißen.

Der Vater sagte zu ihm: »Bringe mir das Salz, welches du gestern abend ins Wasser gelegt hast.«

Der Sohn suchte es, fand es aber nicht, denn es war natürlich aufgelöst.

Der Vater sagte: »Koste von der Oberfläche des Wassers. Wie ist es?«

Der Sohn erwiderte: »Es ist salzig.«

»Koste es von der Mitte. Wie ist es?«

Der Sohn erwiderte: »Es ist salzig.«

»Koste es von unten. Wie ist es?«

Der Sohn erwiderte: »Es ist salzig.«

Der Vater sagte: »Wirf es weg und erscheine dann vor mir.«

Er that also; aber Salz existiert immerdar.

Dann sagte der Vater: »Auch hier in diesem Körper fürwahr bemerkst du nicht das Wahre (Sat), mein Sohn; es ist aber doch da.

»Was die feine Essenz ist, darin hat Alles, was existiert, sein Selbst. Es ist das Wahre. Es ist das Selbst, und du, o *S*vetaketu, bist es.«

»Bitte, Herr, belehre mich noch weiter,« sagte der Sohn.

»So sei es, mein Kind,« erwiderte der Vater.

VI, 15. »Wenn ein Mensch krank ist, so versammeln sich seine Freunde um ihn und fragen: »Kennst du mich? Kennst du mich?« Solange nun nicht seine Sprache in seinem Geiste, sein Geist im Atem, sein Atem in der Glut (im Feuer) und die Glut in der höchsten Gottheit (devatâ) aufgegangen ist, kennt er sie.

»Wenn aber seine Sprache in seinem Geiste, sein Geist im Atem, sein Atem in der Glut (im Feuer) und die Glut in der höchsten Gottheit aufgegangen ist, so kennt er sie nicht.

»Was die feine Essenz ist, darin hat Alles, was existiert, sein Selbst. Es ist das Wahre. Es ist das Selbst, und du, o *S*vetaketu, bist es.«

Einheit mit, nicht Aufgehen in dem Brahman.

In diesem Dialog, wie er in der Upanishad gegeben ist, haben wir eine populärere und noch nicht in ein System gebrachte Anschauung des Vedânta vor uns. Es kommen allerdings mehrere Stellen vor, welche vielmehr von der Einheit und dem Aufgehen der Seele zu sprechen scheinen, als davon, dass sie ihre wahre Natur wiedergewinne. Solche Stellen werden jedoch von den strengeren Vedânta-Philosophen immer wegerklärt, und sie haben damit keine große Schwierigkeit. Denn es bleibt ihnen immer die Erklärung, dass *der* qualifizierte persönliche Brahman und noch nicht *das* von allen Qualitäten freie höchste Brahman gemeint sei. Dieser modifizierte persönliche Brahman ist für praktische Zwecke immer da, bis dessen Nichtwirklichkeit sich durch die Entdeckung des höchsten Brahman herausgestellt hat; und da in Einem Sinne der modifizierte (männliche) Brahman das höchste Brahman ist, wenn wir es nur wissen, und da er mit dem höchsten Brahman seine wahre Realität ganz teilt, sobald wir es wissen, so können viele Dinge in einem minder genauen Sinne von *ihm*, dem modifizierten Brahman, ausgesagt werden, die in Wahrheit nur für *es*, das höchste Brahman, gelten. Diese Doppelsinnigkeit zieht sich durch die ganzen Vedânta-sûtras hindurch, und ein nicht unbeträchtlicher Teil der Sûtras beschäftigt sich ausschließlich mit der Aufgabe zu zeigen, dass es, wenn der qualifizierte Brahman gemeint zu sein scheine, in Wirklichkeit das unqualifizierte Brahman sei, das verstanden werden müsse. Wiederum gibt es in den Upanishaden viele und viele Stellen, welche sich auf die individuelle Seele zu beziehen scheinen, die aber, wenn sie gehörig erklärt werden, als auf das der individuellen Seele Halt und Wirklichkeit gebende höchste Âtman bezüglich aufgefasst werden müssen. Dies ist wenigstens die von Śaṅkara vertretene Anschauung, während es, wie ich schon früher angedeutet habe, vom historischen Gesichtspunkte scheinen möchte, als ob es in der Entwicklung des Glaubens an das höchste

Brahman und an das höchste Âtman verschiedene Stufen gegeben hätte, und dass manche Stellen in den Upanishaden älteren Phasen indischen Denkens angehörten, als Brahman noch einfach als die höchste Gottheit aufgefasst wurde, und als man noch glaubte, dass wahre Glückseligkeit in der allmählichen Annäherung der Seele an den Thron Gottes bestehe.

Kenntnis Gottes, nicht Liebe zu Gott.

Irgend etwas wie eine leidenschaftliche Sehnsucht der Seele nach Gott, wie sie den Grundton fast aller Religionen bildet, fehlt daher in den Vedânta-sûtras ganz und gar. Die Thatsache der Einheit der Seele mit Gott gilt von Anfang an als ausgemacht, oder doch als durch die offenbarten Äußerungen der Upanishaden hinlänglich bewiesen.

Das Tat tvam asi, 'Das bist du', wird von den Vedântisten als eine trockene Thatsache hingenommen. Es bildet die Grundlage eines wohldurchdachten Systems der Philosophie, von dem ich Ihnen nun eine freilich, wie es nicht anders möglich ist, nur ganz allgemeine Vorstellung zu geben suchen will.

Avidyâ oder das Nichtwissen.

Das Grundprincip der Vedânta-Philosophie, dass in Wirklichkeit nichts als Brahman existiert und existieren kann, dass Brahman Alles ist, sowohl die materielle als die wirkende Ursache des Weltalls, steht natürlich mit unserer gewöhnlichen Erfahrung in Widerspruch. In Indien, wie anderswo, denkt der Mensch zunächst, dass er in seinem individuellen, körperlichen und geistigen Charakter etwas ist, was existiert, und dass alle Objekte der Außenwelt als Objekte ebenfalls existieren. Die idealistische Philosophie hat mit diesem Vorurteil, welches so alt ist wie die Welt, in Indien gründlicher aufgeräumt, als irgendwo anders. Der

Vedânta-Philosoph hat jedoch nicht bloß mit dieser Schwierigkeit zu kämpfen, die jede Philosophie berührt, sondern er muss noch mit einer anderen Schwierigkeit, die ihm ganz besonders zukommt, fertig werden. Der ganze Veda ist in seinen Augen unfehlbar, und doch schreibt dieser Veda die Verehrung vieler Götter vor, und selbst wenn er die Verehrung (upâsanâ) Brahmans, der höchsten Gottheit, in seinem thätigen, männlichen und persönlichen Charakter vorschreibt, erkennt er eine objektive Gottheit an, die von dem Subjekt, das ihm Verehrung und Opfer darbringen soll, verschieden ist.

Darum muss der Vedânta-Philosoph Vieles hingehen lassen. Er duldet die Verehrung eines objektiven Brahman als eine Vorbereitung für die Kenntnis des subjektiven *und* objektiven, oder des absoluten Brahman, welches der höchste Endzweck seiner Philosophie ist. Er gibt Einen mit Qualität ausgestatteten, aber hoch über den gewöhnlichen Göttern des Veda stehenden Brahman zu. Dieser Brahman wird von den Frommen auf dem Götterpfade erreicht; er kann verehrt werden, und er ist es, der die Frommen für ihre guten Werke belohnt. Doch selbst er ist in diesem Charakter das Ergebnis des Nichtwissens (Avidyâ), desselben Nichtwissens, welches verhindert, dass die Seele des Menschen, das Âtman, sich selbst von ihren Behinderungen (den sogenannten Upâdhis), wie dem Körper, den Sinnesorganen und deren Thätigkeit, unterscheide.

Dieses Nichtwissen kann nur durch Wissen oder Kenntnis entfernt werden, und diese Kenntnis oder vidyâ verleiht der Vedânta, welcher zeigt, dass unsere ganze gewöhnliche Erkenntnis einfach das Resultat der Unwissenheit oder des Nichtwissens, dass sie ungewiss, trügerisch und vergänglich, oder, wie wir sagen würden, phänomenal, relativ und bedingt ist. Die wahre Erkenntnis, samyagdarsana oder 'vollständige Einsicht' genannt, kann weder durch sinnliche Wahrnehmung (pratyaksha), noch durch Schlussfolgerung (anumâna) gewonnen werden, auch kann die Befolgung der Vorschriften des Veda nicht mehr als eine zeitweilige Erleuchtung oder Glückseligkeit

hervorbringen. Nach dem orthodoxen Vedântisten kann *S*ruti allein oder das, was man Offenbarung nennt, jene Erkenntnis verleihen und jenes der menschlichen Natur angeborene Nichtwissen entfernen.

Von dem höheren Brahman kann nichts ausgesagt werden, als dass es ist, und dass es durch unser Nichtwissen dies oder jenes zu sein scheint.

Als ein großer indischer Weiser aufgefordert wurde, Brahman zu beschreiben, schwieg er einfach still — das war seine Antwort. Wenn man aber sagt, dass Brahman ist, so bedeutet dies zu gleicher Zeit, dass Brahman nicht ist; das heißt, dass Brahman nichts von dem ist, was angenommenermaßen in unseren sinnlichen Wahrnehmungen existiert.

Brahman als sat, als *k*it und als ânanda.

Es gibt jedoch zwei andere Eigenschaften, die man dem Brahman unbedenklich zuschreiben darf, nämlich dass es intelligent, und dass es selig ist; oder vielmehr, dass es Intelligenz und Seligkeit ist. 'Intelligent' scheint dem Sk. *k*it und *k*aitanya am nächsten zu kommen. 'Geistig' würde nicht genügen, denn es würde nicht mehr ausdrücken, als dass es nicht materiell ist. Aber *k*it bedeutet, dass es ist, dass es wahrnimmt und weiß, obzwar wir, da es nur sich selbst wahrnehmen kann, sagen können, dass es durch sein eigenes Licht oder Erkennen erleuchtet ist, oder dass es, wie es zuweilen ausgedrückt wird, reine Erkenntnis und reines Licht ist. Vielleicht werden wir am besten verstehen, was *k*it bedeutet, wenn wir in Betracht ziehen, was dadurch verneint wird, nämlich Stumpfheit, Taubheit, Finsternis und alles Materielle. An mehreren Stellen wird eine dritte Eigenschaft angedeutet, nämlich Glückseligkeit; aber auch dies scheint wieder nur ein anderer Name für Vollkommenheit zu sein und hauptsächlich den Zweck zu haben, die Idee auszuschließen, dass irgend ein Leiden in dem Brahman möglich sei.

Es liegt in der Natur dieses Brahman, dass es immer subjektiv ist, und darum heißt es, dass es nicht in derselben Weise gewusst werden kann, wie alle anderen Objekte gewusst werden, sondern nur wie ein Wissender weiß, dass er weiß und dass er ist.

Philosophie und Religion.

Doch Alles, was ist, und Alles, was erkannt ist, — zwei Dinge, die im Vedânta, wie in allen anderen idealistischen Systemen der Philosophie, identisch sind, — Alles ist am Ende Brahman. Obgleich wir es nicht wissen, ist es doch eben Brahman, was uns bekannt ist, wenn es als Urheber oder Schöpfer der Welt aufgefasst wird, ein Amt, das nach indischen Begriffen der Gottheit in ihrem wahren Charakter ganz unwürdig ist. Es ist dasselbe Brahman, das uns in unserem eigenen Selbstbewusstsein bekannt ist. Was wir auch zu sein scheinen oder uns eine Zeit lang zu sein einbilden mögen, in Wahrheit sind wir das ewige Brahman, das ewige Selbst.

Der höchste Herr oder Îsvara.

Mit dieser Überzeugung im Hintergrund behält der Vedântist seinen Glauben an das, was er Gott den Herrn, den Schöpfer und Beherrscher der Welt nennt, aber nur als phänomenal, oder als dem menschlichen Verstande angepasst, bei. Die Menschen sollen an einen persönlichen Gott mit derselben Zuversicht glauben, mit der sie an ihr eigenes persönliches Selbst glauben; und kann es eine höhere Zuversicht geben? Sie sollen an ihn als den Schöpfer und Beherrscher der Welt (sa*m*sâra) und als den Bestimmer der Wirkungen oder Belohnungen guter und böser Thaten (karman) glauben. Man kann ihn sogar verehren, wir dürfen aber nie vergessen, dass das, was verehrt wird, nur eine Person, oder, wie die Brahmanen es nennen, ein pratîka ist, eine Seite der wahren ewigen Wesenheit, wie sie von uns in unserer unver-

meidlich menschlichen und beschränkten Erkenntnis aufgefasst wird. So wird denn die strengste Beobachtung der Religion, solange wir sind, was wir sind, eingeschärft. Es wird uns gesagt, dass in dem gewöhnlichen Glauben an Gott als den Schöpfer oder die Ursache der Welt Wahrheit liege, aber nur eine relative Wahrheit, relativ für den menschlichen Verstand, gerade so wie in der Wahrnehmung unserer Sinne und in dem Glauben an unsere Persönlichkeit Wahrheit, aber nur eine relative Wahrheit liegt. Diese relative Wahrheit muss von Falschheit sorgfältig unterschieden werden. Sein Glaube an den Veda würde genügen, den Vedântisten von der Leugnung der Götter oder von dem, was wir Atheismus, oder vielmehr — wie ich erklärte — Adevismus, nennen würden, abzuhalten.

Aus Ehrerbietung gegen den Veda gibt der Vedântist sogar, wenn nicht gerade eine Schöpfung, so doch eine periodisch (von Kalpa zu Kalpa) wiederholte Emanation der Welt aus Brahman und Reabsorption derselben in Brahman zu.

Upâdhis, Sûkshmasarîra und Sthûlasarîra.

Wenn wir fragen, was zu dem Glauben an individuelle Seelen führte, so finden wir die Antwort in den Upâdhis, den Umgebungen oder Behinderungen, d. h. dem Körper mit dem ihm innewohnenden Atem oder Leben, den Sinnesorganen und dem Denkorgan. Diese bilden zusammen den feinen Körper (das sûkshmasarîra), und dieses sûkshmasarîra lebt, wie angenommen wird, weiter, während der Tod nur den groben Körper (das sthûlasarîra) zerstören kann. Jener feine Körper ist der Träger der individuellen Seele, und ihr Geschick wird durch Handlungen bestimmt, welche in ihren Folgen fortdauern und in ihren Wirkungen auf immer beharren, oder mindestens so lange, bis wahre Erkenntnis entstanden ist und selbst dem feinen Körper und allen Trugbildern des Nichtwissens ein Ende gemacht hat.

Schöpfung oder Emanation.

Wie die Emanation der Welt aus Brahman in der Vedânta-Philosophie aufgefasst wird, ist von geringem Interesse. Sie ist fast rein mythologisch und zeigt uns eine sehr niedrige Stufe der Naturwissenschaft. Brahman wird allerdings nicht mehr als ein Verfertiger, ein Schöpfer, ein Baumeister oder ein Töpfer dargestellt. Was wir durch 'Schöpfung' (*sri*sh*t*i) übersetzen, bedeutet in Wirklichkeit nicht mehr, als ein Entsenden, und entspricht genau der Theorie der Emanation, wie sie von einigen der hervorragendsten christlichen Philosophen vertreten wird. Wenige Ansichten gibt es, die nicht von irgend einem Konzil oder Papst als ketzerisch verdammt worden sind; aber ich weiß von keinem Konzil, das die Theorie der Emanation statt einer Schöpfung oder Fabrikation verdammt hätte. Wenn aber der Glaube an Emanation statt Schöpfung von der Kirche verdammt worden ist, so hat die Kirche einige ihrer stärksten Verteidiger als Ketzer verdammt. Es wäre leicht, Männer wie Dionysius und Scotus Erigena oder selbst St. Clemens als nicht kompetent zu erklären, insofern sie auf den Charakter orthodoxer Theologen Anspruch erheben. Was sollen wir aber von Thomas von Aquino sagen, dem wahren Bollwerk katholischer Rechtgläubigkeit? Und doch erklärt auch er geradezu (Summa p. 1. 9—19 a 4), dass *creatio emanatio totius entis ab uno* ist. Eckhart und die deutschen Mystiker sind alle derselben Meinung, einer Meinung, die zwar der Genesis zuwider laufen mag, aber mit dem Geist des Neuen Testaments keineswegs in Widerspruch steht.

Die Upanishaden bringen immer wieder neue Gleichnisse in Vorschlag, durch die sie den Begriff der Schöpfung oder Emanation verständlicher zu machen suchen. Eines der ältesten Gleichnisse, das auf die Hervorbringung der Welt aus Brahman angewandt wird, ist das von der Spinne, welche das Gewebe der Welt aus sich herauszieht d. h. hervorbringt. Wenn wir sagen würden: 'Nein, die Welt wurde aus dem

Nichts erschaffen', so würde der Vedântist sagen: 'Ganz gut', aber er würde uns daran erinnern, dass, wenn Gott Alles in Allem ist, selbst das Nichts nicht irgend etwas Anderes sein könnte, irgend etwas außerhalb des absoluten Wesens, denn dieses Wesen kann nicht als durch irgend etwas oder durch nichts eingeschränkt oder begrenzt aufgefasst werden.

Ein anderes Gleichnis, welches beseitigen soll, was in dem Gleichnis von der Spinne, die doch schließlich das Auswerfen und Zurückziehen der Fäden der Welt *will*, noch von wirkender und nicht nur materieller Kausalität enthalten ist, ist das von dem Haar, das aus dem Schädel herauswächst.

Auch die Theorie von dem, was wir als die neueste Erfindung Evolution oder Entwicklung nennen, fehlt in den Upanishaden nicht. Eines der Gleichnisse, das hierfür am häufigsten gebraucht wird, ist das von der Milch, die sich in Quark verwandelt, sofern nämlich der Quark nichts als Milch, nur in einer anderen Form, ist. Man fand aber bald, dass dieses Gleichnis gegen die Forderung verstieß, dass das Eine Wesen nicht nur Eins, sondern auch, wenn es vollkommen in sich selbst sein solle, unveränderlich sein müsse. Dann kam eine neue Theorie auf, und dies ist die von *S*ankara angenommene. Sie wird durch den Namen Vivarta von dem Pari*n*âma oder der Evolutionstheorie, die von Râmânu*g*a vertreten wird, unterschieden. Vivarta bedeutet das Sich-von-dem-Wahren-Abwenden. Nach dieser Lehre bleibt das höchste Wesen stets unverändert, und entspringt unser Glaube, dass irgend etwas neben demselben existieren könne, aus Avidyâ d. h. dem Nichtwissen. Höchst wahrscheinlich wurde diese Avidyâ oder Unkenntnis zuerst als rein subjektiv aufgefasst; denn sie wird durch die Unkenntnis eines Mannes, der irrtümlicher Weise einen Strick für eine Schlange ansieht, erläutert. In diesem Falle bleibt der Strick die ganze Zeit über, was er ist; es ist nur unsere eigene Unkenntnis, welche uns erschreckt und unsere Handlungen bestimmt. In derselben Weise bleibt Brahman stets derselbe; es ist nur unsere

eigene Unkenntnis, welche uns eine phänomenale Welt und einen phänomenalen Gott sehen lässt. Ein anderes beliebtes Gleichnis ist unser Irrtum, wenn wir Perlmutter für Silber halten. Der Vedântist sagt: Wir mögen es für Silber halten, es bleibt aber immer Perlmutter. So können wir von der Schlange und dem Strick oder von dem Silber und der Perlmutter sagen, dass sie Eines seien. Und doch meinen wir damit nicht, dass der Strick sich thatsächlich verändert oder sich in eine Schlange verwandelt habe, oder dass Perlmutter zu Silber geworden sei. Danach argumentieren die Vedântisten, dass das höchste Wesen sich zur Welt verhalte, wie der Strick sich zur Schlange verhält (Nîlaka*nth*a Gore, a. a. O. p. 179). Sie fahren fort und erklären: Wenn wir glauben, dass die Welt Brahman sei, so meinen wir nicht, dass Brahman sich thatsächlich in die Welt umwandle — dies wäre Pariṇâma oder Evolution —, denn Brahman kann sich nicht verändern und kann sich nicht umwandeln. Wir meinen nur, dass Brahman sich als die Welt darstellt oder die Welt zu sein scheint. Die Wirklichkeit der Welt ist nicht ihre eigene, sondern die Brahmans; und doch ist Brahman nicht die materielle Ursache der Welt, wie die Spinne von dem Gewebe, oder wie die Milch von dem Quark, oder wie das Meer von dem Schaum, oder wie der Thon von dem Topf, den der Töpfer gemacht, die materielle Ursache ist, sondern Brahman ist nur das Substrat, die illusorische materielle Ursache. Es wäre keine Schlange da ohne den Strick, es gäbe keine Welt ohne Brahman, und doch wird der Strick nicht zur Schlange, und Brahman wird nicht zur Welt. Für den Vedântisten sind das Phänomenale und das Noumenale wesentlich dasselbe. Das Silber, wie wir es wahrnehmen und benennen, ist dasselbe wie Perlmutter; ohne die Perlmutter würde es kein Silber für uns geben. Wir geben der Perlmutter den Namen und die Form des Silbers; und durch denselben Prozess, durch welchen wir auf diese Weise Silber erschaffen, wurde die ganze Welt durch Namen und Formen erschaffen. Ein moderner Vedântist, Pramadadâsa Mitra, bedient sich eines anderen Gleichnisses,

um europäischen Gelehrten die wahre Bedeutung des Vedânta zu erklären. »Ein Mann,« sagt er, »wird zum Pair geschaffen, dadurch dass er ein Pair genannt und mit dem Pairsmantel bekleidet wird. In Wirklichkeit aber ist er nicht ein Pair — er ist, was er immer gewesen ist, ein Mensch — er ist, wie wir sagen würden, ein Mensch trotz alledem.« Pramadadâsa Mitra schließt: »In derselben Weise, wie wir sehen, dass ein Pair geschaffen werden kann, ward die ganze Welt geschaffen, bloß dadurch dass sie Namen und Form empfing.« Hätte er Plato gekannt, so würde er nicht von Namen und Form, sondern von Ideen gesprochen haben, welche dem, was zuerst formlos und namenlos war, Form und Namen verleihen.

Fern sei es von mir, behaupten zu wollen, dass diese Gleichnisse oder die Theorien, von denen sie ein Bild geben sollen, als eine wirkliche Lösung des alten Problems der Schöpfung oder der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen angesehen werden können; aber schließlich denken wir doch sehr viel in Gleichnissen, und diese Vedântischen Gleichnisse sind zum mindesten originell und verdienen einen Platz neben vielen anderen. Übrigens begnügt sich der Vedântist keineswegs mit diesen Gleichnissen. Er hat sich einen eigenen Plan der Schöpfung ausgearbeitet. Er unterscheidet in der Emanation der Welt eine Anzahl von Stadien, die jedoch für uns von weit geringerem Interesse sind, als die alten Gleichnisse. Das erste Stadium heißt âkâ*s*a, was man durch 'Äther' übersetzen kann, obgleich es beinahe dem entspricht, was wir unter '*Ausdehnung*' verstehen. Es ist, wie man uns sagt, alldurchdringend (vibhu) und erhält oft eine Stelle als das fünfte Element und daher als etwas Materielles. Von diesem Äther geht die Luft (vâyu) aus, von der Luft das Feuer (agni, te*g*as), von dem Feuer das Wasser (âpas), von dem Wasser die Erde (p*ri*thivî oder annam, wörtlich 'Nahrung'). Diesen fünf Elementen als Objekten entsprechend, gehen ebenfalls von Brahman die fünf Sinne aus, und zwar entspricht der Gehörsinn dem *Äther*, der Tast- und Gehörsinn der *Luft*, der Gesichts-, Tast- und Gehörsinn dem

Feuer, der Geschmack-, Gesichts-, Tast- und Gehörsinn dem *Wasser*, und schließlich der Geruch-, Geschmack-, Gesichts-, Tast- und Gehörsinn der *Erde*.

Nachdem diese Emanation der Elemente und der ihnen entsprechenden Sinne stattgefunden hat, geht Brahman, wie man annimmt, in dieselben ein. Auch die individuellen Seelen, welche nach jeder Rückkehr der Welt zu Brahman noch weiter in Brahman existieren, erwachen, glaubt man, aus ihrem tiefen Schlaf (mâyâmayî mahâsushupti) und erhalten je nach ihren früheren Werken einen göttlichen oder menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Körper. Ihre feinen Körper nehmen dann wieder einige der gröberen Elemente an, und die Sinne werden entwickelt und differenziert, während das Selbst oder Âtman sich fern hält oder als ein bloßer *Zeuge* aller Ursachen und Wirkungen, welche den neuen Körper und dessen Umgebungen bilden, da bleibt. Jeder Körper wächst, dadurch dass er Bestandteile der gröberen elementaren Substanzen in sich aufnimmt, Alles wächst, vergeht und verändert sich, aber der Erwachsene ist dennoch derselbe wie das kleine Kind oder der Embryo, denn das Selbst, der Zeuge in seiner ganzen Isolirtheit, bleibt durchaus dasselbe. Wie wir in einer früheren Vorlesung gesehen haben, nahm man an, dass der Embryo oder der Keim des Embryos in der Gestalt himmlischer Nahrung, die durch den Regen aus dem Firmament oder dem Monde herabbefördert wird, in den Vater eingegangen sei. Nachdem es vom Manne absorbiert worden, nimmt es die Natur des Samens an, und während es in dem Schoße einer Mutter weilt, verwandelt es seinen feinen Körper in einen materiellen Körper. Wenn dieser materielle Körper wieder vergeht und stirbt, so verlässt ihn die Seele mit ihrem feinen Körper, behält aber, obschon sie von dem materiellen Körper frei ist, ihre moralische Verantwortlichkeit und bleibt den Folgen der Handlungen, die sie während ihres Aufenthaltes in dem groben materiellen Körper vollzogen, immer unterworfen. Diese Folgen sind gut oder böse; wenn sie gut sind, kann die

Seele in einem vollkommeneren Zustande, ja sogar als ein göttliches Wesen geboren werden und göttliche Unsterblichkeit genießen, sie kann thatsächlich ein Gott wie Indra und alle die anderen werden; aber selbst diese göttliche Unsterblichkeit wird ein Ende haben, wenn die universale Emanation zu Brahman zurückkehrt.

Wenn wir, wie es viele Philosophen gethan haben, zwischen *Dasein* und *Sein* unterscheiden, so ist alles Sein Brahman und außer Brahman kann nichts *sein*, während Alles, was *da ist*, bloß eine illusorische, nicht eine wirkliche Modifikation Brahmans und durch Namen und Form (nâma-rûpa) verursacht ist. Von der ganzen Welt heißt es daher, dass sie vâ*k*ârambha*n*a, mit dem *Worte* beginnend, sei, und zwar wird das 'Wort' hier in dem Sinne von 'Idee', 'Begriff' oder 'Logos' gebraucht. Wir dürfen nie vergessen, dass die Welt nur das ist, als was sie aufgefasst wird, oder wozu sie durch Namen und Form gemacht worden ist; wohingegen vom höchsten Gesichtspunkte aus alle diese Namen und Formen verschwinden, wenn das Samyagdar*s*ana, die wahre Erkenntnis, entsteht und es bekannt wird, dass Alles nur Brahman ist. *Wir* würden wahrscheinlich einen Schritt weiter gehen und fragen: woher die Namen und Formen, und woher all das Blendwerk der Unwirklichkeit? Der Vedântist hat nur Eine Antwort: Es ist eben die Folge der Avidyâ, des Nichtwissens; und auch dieses Nichtwissen ist nicht wirklich oder ewig, es währt nur eine Zeit lang und verschwindet durch Erkenntnis. Wir können die Thatsache nicht leugnen, obschon wir die Ursache nicht erklären können. Wieder gibt es eine Menge Gleichnisse, welche der Vedântist vorbringt; aber Gleichnisse erklären nicht Thatsachen. Wir sehen zum Beispiel Namen und Formen im Traume, und doch sind sie nicht wirklich. Sobald wir erwachen, verschwinden sie, und wir wissen, dass sie nur Träume waren. Wiederum, wir bilden uns im Finstern ein, dass wir eine Schlange sehen, und wollen davonlaufen, sobald aber ein Licht da ist, fürchten wir uns nicht mehr, wir wissen, das es nur ein Strick

ist. Wiederum, es gibt gewisse Augenleiden, wo das Auge zwei Monde sieht. Wir wissen, dass es nur Einen Mond geben kann, wie wir wissen, dass es nur Ein Brahman geben kann; so lange aber unsere Augen nicht wirklich geheilt sind, können wir nicht umhin, zwei Monde zu sehen.

Wiederum, indische Gaukler scheinen es verstanden zu haben, die Leute glauben zu machen, dass sie zwei oder drei Gaukler sähen, während nur Einer da war. Der Gaukler selbst blieb Einer, er wusste, dass er nur Einer sei, wie Brahman, aber den Zuschauern erschien er als Viele.

Es gibt noch ein anderes Gleichnis, auf das ich schon hingewiesen habe. Wenn blaue oder rote Farbe einem reinen Krystall nahe kommt, so können wir, so sehr wir auch überzeugt sein mögen, dass der Krystall rein und durchsichtig ist, die blaue oder rote Farbe nicht von demselben trennen, bis wir alle umgebenden Objekte — wie die upâdhis oder Umgebungen der Seele — entfernt haben. Doch dies sind Alles nur Gleichnisse, und für uns würde immer noch die Frage bleiben: Woher dieses Nichtwissen?

Brahman und Avidyâ die Ursache der phänomenalen Welt.

Der Vedântist begnügt sich mit der Überzeugung, dass wir eine Zeit lang thatsächlich nichtwissend *sind*, und woran ihm hauptsächlich gelegen ist, ist ausfindig zu machen, nicht wie dieses Nichtwissen entstanden ist, sondern wie es entfernt werden kann. Nach einiger Zeit wurde dann diese Avidyâ (das Nichtwissen) als eine Art unabhängiger Macht, Mâyâ oder Illusion genannt, aufgefasst, und sie wurde sogar zu einer Frau. Am Anfange aber bedeutete Mâyâ nichts als das Fehlen der wahren Erkenntnis, d. h. das Fehlen der Erkenntnis Brahmans.

Vom Standpunkt des Vedântisten gibt es aber keinen wirklichen Unterschied zwischen Ursache und Wirkung. Zwar dürfte er vielleicht zugeben, dass Brahman die Ursache und die phänomenale Welt die Wirkung ist, aber er würde dieses

Zugeständnis sofort qualifizieren und sagen, dass Ursache und Wirkung nie als der Substanz nach verschieden angesehen werden dürfen, dass das Brahman immer dasselbe bleibt, ob es nun als Ursache oder als Wirkung angesehen wird, gerade so wie in Milch und Quark die Substanz dieselbe ist, obgleich wir infolge unseres Nichtwissens die Milch als Ursache und den Quark als Wirkung bezeichnen können.

Sie sehen, wenn wir dem Vedântisten einmal zugeben, dass es nur Ein unendliches Wesen gibt, so folgt, dass neben demselben kein Raum für irgend etwas Anderes sein kann, und dass auf die eine oder andere Weise das Unendliche oder Brahman überall und Alles sein muss.

Das wahre Wesen des Menschen.

Nur Eines gibt es, das seine Unabhängigkeit zu behaupten scheint, und das ist das subjektive Selbst, das Selbst in uns, nicht das Ich oder die Person, sondern das, was hinter dem Ich und hinter der Person liegt. Jede mögliche Anschauung in Bezug auf das, was der Mensch wirklich ist, die von anderen Philosophen vorgebracht worden, wird von dem Vedântisten sorgfältig geprüft und schließlich verworfen. Man hatte geglaubt, dass das, was das wahre Wesen des Menschen ausmache, ein mit Intelligenz begabter Körper, oder die intellektuellen Sinnesorgane, oder das Denkorgan (manas), oder bloße Erkenntnis, oder gar absolute Leere, oder wiederum die in ihren verschiedenen Zuständen aktive und passive, über den Körper hinaus reichende individuelle Seele, oder das leidende und genießende Selbst sei. Aber keine von diesen Anschauungen wird von dem Vedântisten gebilligt. Es ist unmöglich, sagt er, die Existenz eines Selbst im Menschen zu leugnen, denn wer es leugnet, würde selbst jenes Selbst sein, welches er leugnet. Kein Selbst kann sich selbst leugnen. Da es aber in der Welt keinen Platz für irgend etwas außer Brahman, dem unendlichen Wesen, geben kann, so folgt, dass das Selbst des Menschen nichts Anderes sein kann, als eben

jenes Brahman in seiner Ganzheit, und nicht nur ein Bestandteil oder eine Modifikation desselben; so dass Alles, was für Brahman gilt, auch für das Selbst im Menschen gilt. Wie Brahman ganz und gar Erkenntnis ist, so auch das Selbst; wie Brahman allgegenwärtig oder alldurchdringend (vibhu) ist, so auch das Selbst. Wie Brahman allwissend und allmächtig ist, so auch das Selbst. Wie Brahman weder aktiv noch passiv, weder genießend, noch leidend ist, so ist es auch das Selbst, oder vielmehr, so muss es auch das Selbst sein, wenn es ist, was es ist, das Einzige, was es sein kann, nämlich Brahman. Wenn das Selbst vorläufig verschieden zu sein scheint, wenn es leidend und genießend, aktiv und passiv, in Wissen und Macht beschränkt zu sein scheint, so kann dies nur das Resultat des Nichtwissens oder des Glaubens an die Upâdhis oder Behinderungen wahrer Erkenntnis sein. Diesen Upâdhis ist es zuzuschreiben, dass das allgegenwärtige Selbst in dem Individuum *nicht* allgegenwärtig, sondern auf das Herz beschränkt ist; dass es nicht allwissend, nicht allmächtig, sondern unwissend und schwach ist; dass es nicht ein gleichgültiger Zeuge, sondern aktiv und passiv, ein Thuer und ein Genießer, und dass es durch seine früheren Werke gefesselt oder bestimmt ist. Zuweilen scheint es, als ob die Upâdhis die Ursache des Nichtwissens wären, in Wirklichkeit aber ist es das Nichtwissen, das die Upâdhis verursacht.[1]) Diese Upâdhis oder Behinderungen sind außer der Außenwelt und dem groben Körper das mukhya prâ*n*a, der Lebensgeist, das Manas, das Denkorgan, die Indriyas, die Sinne. Diese drei zusammen bilden das Beförderungsmittel der Seele nach dem Tode und schaffen den Keim zu einem neuen Leben. Das sûkshmasarîra, der feine Körper, in welchem sie wohnen, ist unsichtbar, doch materiell, ausgedehnt und durchsichtig (p. 506). Es ist, glaube ich, dieser feine Körper (das sûkshmasarîra), den die modernen Theosophisten in

1) Ved. Sûtras III. 2, 15: upâdhinâ*m* *K*âvidyâpratyupasthitatvât.

ihren Astralkörper verwandelt haben, indem sie die Theorien der alten *Ri*shis für Thatsachen hielten. Er wird â*s*raya oder die Wohnstätte der Seele genannt und besteht aus den feinsten Teilen der Elemente, welche den Keim des Körpers bilden (dehavî*g*âni bhûtasûkshmâ*n*i), oder — nach einigen Stellen — aus Wasser (p. 401) oder etwas Ähnlichem wie Wasser. Dieser feine Körper verlässt die Seele niemals, und so lange die Welt (sa*m*sâra) dauert, nimmt die in diesen feinen Körper gekleidete Seele immer wieder neue und gröbere Körper an. Selbst wenn die Seele den Götterpfad und den Thron Brahmans erreicht hat, ist sie, so glaubt man, noch immer in ihren feinen Körper gekleidet. Dieser feine Körper besteht aber nicht nur aus den Kräften der sinnlichen Wahrnehmung (indriyâ*n*i), dem Denkorgan (manas) und dem Lebensodem (mukhyaprâ*n*a), sondern sein Wesen wird auch durch frühere Handlungen, durch k a r m a n, bestimmt.

Karman oder Apûrva.

In der Pûrvamîmâ*m*sâ heißt diese Kontinuität zwischen Handlungen und ihren Folgen A p û r v a, wörtlich: 'was nicht vorher existiert hat, sondern in diesem oder in einem früheren Leben zu stande gebracht worden ist'. Wenn ein Werk gethan und vergangen, die Wirkung desselben aber noch nicht eingetreten ist, so bleibt etwas übrig, was unbedingt nach einiger Zeit ein Resultat — eine Bestrafung für böse, eine Belohnung für gute Thaten — hervorbringen muss. Diese Idee des *G*aimini wird jedoch von Bâdarâya*n*a nicht ohne eine Modifikation angenommen. Ein anderer Lehrer schreibt Belohnungen und Strafen für frühere Handlungen dem Einflusse Î*s*vara's, des Herrn, zu, obwohl er zu gleicher Zeit zugibt, dass der Herr oder Schöpfer der Welt nichts weiter thut, als dass er die allumfassende Thätigkeit von Ursache und Wirkung beaufsichtigt. Dies wird durch folgendes Beispiel erläutert. Wir sehen eine Pflanze aus ihrem Samen hervorgehen, wachsen, blühen und zuletzt dahinsterben. Sie

stirbt aber nicht ganz dahin. Etwas bleibt übrig, der Same, und damit dieser Same lebe und gedeihe, ist Regen nötig. Was auf diese Weise in der Pflanzenwelt durch den Regen bewerkstelligt wird, das wird nach dieser Annahme durch den Herrn in der moralischen Welt und thatsächlich in der ganzen Schöpfung bewerkstelligt. Ohne Gott oder ohne den Regen würde der Same überhaupt nicht wachsen, dass er aber so oder so wächst, ist nicht dem Regen, sondern dem Samen selbst zuzuschreiben.

Und dies dient in der Vedânta-Philosophie als eine Art Lösung für das Problem der Existenz des Übels in der Welt. Gott ist nicht der Urheber des Übels, er hat nicht das Böse erschaffen, sondern er hat einfach den guten oder bösen Thaten früherer Welten gestattet oder die Fähigkeit gegeben, in dieser Welt Frucht zu tragen. Der Schöpfer handelt demnach bei seiner Schöpfung nicht aufs Geratewohl, sondern wird bei seinen Handlungen durch den bestimmenden Einfluss des karman oder der geschehenen That geleitet.

Verschiedene Zustände der Seele.

Wir haben noch einige ziemlich phantastische Theorien in Bezug auf die verschiedenen Zustände der individuellen Seele in Betracht zu ziehen. Die Seele, heißt es, existiert in vier Zuständen, in einem Zustande des Wachens oder Gewahrseins, des Traumes, des tiefen Schlafes und schließlich des Todes. Im Zustande des Wachens durchdringt die im Herzen wohnende Seele den ganzen Körper, indem sie vermittelst des Denkorgans (manas) und der Sinne (indriyas) weiß und handelt. Im Zustande des Träumens bedient sich die Seele nur des Denkorgans, in welchem die Sinne absorbiert sind, und sieht, indem sie sich durch die Adern des Körpers bewegt, die Eindrücke (vâsanâs), welche die Sinne während des Zustandes des Wachens zurückgelassen haben. In dem dritten Stadium ist die Seele auch von dem Denkorgan ganz befreit, sowohl das Denkorgan als die Sinne sind in dem Lebensodem

absorbiert, welcher allein noch weiter in dem Körper thätig bleibt, während die jetzt aller upâdhis oder Fesseln ledige Seele auf kurze Zeit zu dem im Herzen wohnenden Brahman zurückkehrt. Beim Erwachen verliert aber die Seele wieder ihre vorübergehende Identität mit Brahman, sie wird wieder, was sie vorher gewesen, die individuelle Seele.

In dem vierten Zustand, dem des Todes, sind die Sinne in dem Denkorgan, das Denkorgan in dem Lebensodem, der Lebensodem in dem moralischen Beförderungsmittel der Seele, und die Seele in dem feinen Körper (sûkshma*s*arîra) absorbiert. Wenn diese Absorption oder Vereinigung stattgefunden hat, so wird, wie die alten Vedântisten glauben, die Spitze des Herzens leuchtend, wodurch der Weg, auf welchem die Seele mit ihrer Umgebung (upâdhis) aus dem Körper auszieht, erhellt wird. Die Seele oder das Selbst, welches die wahre Erkenntnis des höchsten Selbst erlangt, gewinnt ihre Identität mit dem höchsten Selbst wieder und genießt sodann, was schon in den Upanishaden und vor dem Auftreten des Buddhismus als Nirvâ*n*a oder ewiger Friede bezeichnet wird.

Kramamukti.

Gewöhnlich glaubt man, dass diese Idee des Nirvâ*n*a dem Buddhismus eigentümlich sei, aber wie von vielen buddhistischen Ideen, lässt sich auch von dieser nachweisen, dass sie ihre Wurzeln in der vedischen Welt hat. Wenn dieses Nirvâ*n*a Schritt für Schritt, mit dem Väterpfade oder dem Götterpfade beginnend, dann zu einem seligen Leben in der Welt Brahmans und hierauf zur wahren Erkenntnis der Identität des Âtman, der Seele, mit Brahman weiter führend, erlangt wird, so heißt es Kramamukti, d. h. allmähliche Erlösung.

*G*ivanmukti.

Dieselbe Erkenntnis kann aber auch in diesem Leben in einem einzigen Augenblick erlangt werden, ohne auf den Tod oder die Auferstehung und das Hinaufsteigen zur Welt der Väter, der Götter und des Gottes Brahman zu warten; und dieser Zustand der Erkenntnis und Erlösung, wenn ein Mensch ihn erlangt, solange er noch im Körper weilt, wird von späteren Philosophen *G*îvanmukti (Erlösung bei Lebzeiten) genannt.

Diese Erlösung kann in diesem Leben stattfinden, ohne die Hilfe des Todes und ohne das, was man Utkrânti, den Auszug der Seele, nennt.

Die Erklärung, welche von diesem Zustand vollständiger geistiger Freiheit, während die Seele noch in dem Körper weilt, gegeben wird, ist die durch das Gleichnis von der Töpferscheibe, die sich noch eine Weile fortbewegt, selbst wenn schon der sie in Bewegung setzende Antrieb aufgehört hat. Die Seele ist frei, aber die Werke eines früheren Daseins, wenn sie einmal angefangen haben Frucht zu tragen, müssen noch weiter Frucht tragen, bis sie ganz erschöpft sind, während andere Werke, die noch nicht begonnen haben Frucht zu tragen, von der Erkenntnis ganz verbrannt werden können.

Wenn wir fragen, ob dieses Nirvâ*n*a des Brahmanen Absorption oder gänzliche Vernichtung bedeute, so würde der Vedântist — anders als der Buddhist — keines von beiden zugeben. Die Seele wird nicht in Brahman absorbiert, denn sie hat Brahman nie verlassen; es kann nichts von Brahman Verschiedenes geben; auch kann sie nicht vernichtet werden, weil Brahman nicht vernichtet werden kann und die Seele nie etwas Anderes als das Brahman in seiner ganzen Vollständigkeit gewesen ist; die neue Erkenntnis fügt zu dem, was die Seele immer war, nichts hinzu, und sie nimmt auch nichts hinweg, außer jenes Nichtwissen, welches

eine Zeit lang die Selbsterkenntnis der Seele verdunkelt hatte.

Diese lebendig erlösten Seelen genießen vollständige Glückseligkeit und Freiheit, obgleich sie noch in dem Körper gefangen sind. Sie haben wahres Nirvâ*n*a, d. h. Freiheit von Leidenschaft und Befreiung von Wiedergeburt, erlangt. So sagt die B*ri*hadâra*n*yaka-Upanishad IV, 4, 6: »Wer ohne Wunsch, wer von Wünschen frei ist, dessen Wünsche erfüllt worden sind, dessen Wunsch das Selbst ist, aus dem ziehen die Lebensgeister nicht aus; er, der Brahman ist, wird zu Brahman.«

Wir würden sofort fragen: Behält denn die Seele, nachdem sie die Erkenntnis ihres wahren Wesens erlangt hat, ihre Persönlichkeit bei?

Persönlichkeit der Seele.

Allein solch eine Frage ist für den wahren Vedântisten unmöglich. Denn irdische Persönlichkeit ist für ihn eine Fessel und ein Hindernis, und Freiheit von dieser Fessel ist das höchste Ziel seiner Philosophie, ist der höchste Segen, nach dem der Vedântist strebt. Diese Freiheit und dieser höchste Segen sind einfach das Resultat wahrer Erkenntnis, einer Art göttlichen Selbsterinnerns. Alles andere bleibt, wie es ist. Allerdings spricht der Vedântist davon, dass die individuelle Seele sich in die Weltseele ergieße, wie reines Wasser in reines Wasser gegossen wird. Die beiden können nicht mehr durch Namen und Form unterschieden werden; doch legt der Vedântist großes Gewicht auf die Thatsache, dass das reine Wasser in dem reinen Wasser nicht verloren geht, ebensowenig wie das Âtman in dem Brahman verloren geht. Wie Brahman[1] reine Erkenntnis und reines Bewusstsein ist, so ist auch der Âtman, wenn er befreit ist, reine Erkenntnis

1) Nitya-upalabdhi-svarûpa. Deussen, *System des Vedânta*, p. 346.

und reines Bewusstsein, während er in dem Körper beschränkte Erkenntnis und beschränktes Bewusstsein, und nur eine beschränkte Persönlichkeit ist. Irgend etwas wie Getrenntsein vom Brahman ist unmöglich, denn Brahman ist Alles in Allem.

Was wir auch von dieser Philosophie halten mögen, ihre metaphysische Kühnheit und ihre logische Folgerichtigkeit werden wir nicht leugnen können. Wenn Brahman Alles in Allem, das Eine ohne ein Zweites ist, so kann man von Nichts sagen, dass es existiere, was nicht Brahman ist. Außerhalb des Unendlichen und des Universalen ist kein Raum für irgend etwas, auch ist kein Raum für zwei Arten des Unendlichen, für das Unendliche in der Natur und das Unendliche im Menschen. Es gibt und es kann nur Ein Unendliches, Ein Brahman geben; dies ist der Anfang und das Ende des Vedânta, und ich zweifle, ob die natürliche Religion einen höheren Punkt erreichen kann oder je erreicht hat, als den, welcher von Sankara als einem Erklärer der Upanishaden erreicht worden ist.

Zehnte Vorlesung.

Die zwei Schulen des Vedânta.

Doppelsinnige Stellen in den Upanishaden.

Als ich Ihnen einen kurzen Abriss der Vedânta-Philosophie vorlegte, musste ich mehrmals Ihre Aufmerksamkeit auf das lenken, was ich die Doppelsinnigkeit nannte, die in den Upanishaden und auch in den Vedânta-sûtras zu Tage tritt. In Einem Sinne kann Alles, was existiert, als Brahman angesehen werden, welches nur durch das Nichtwissen verschleiert ist, während in einem anderen Sinne Nichts, was existiert, Brahman in seinem wahren und wirklichen Charakter sein kann. Diese Doppelsinnigkeit tritt besonders stark hervor, wo es sich um die individuelle Seele und den Schöpfer handelt. Die individuelle Seele wäre nichts, wenn sie nicht Brahman wäre, und doch kann nichts von dem, was von der individuellen Seele ausgesagt wird, von Brahman ausgesagt werden. Ein großer Teil der Vedânta-sûtras beschäftigt sich mit dem, was man philosophische Exegese nennen kann, d. h. mit dem Versuche zu bestimmen, ob sich gewisse Stellen in den Upanishaden auf die individuelle Seele oder auf Brahman beziehen. Da ja die individuelle Seele Brahman gewesen ist und sein wird und in der That stets Brahman ist, wenn sie es nur wüsste, so ist es im Allgemeinen möglich, zu schließen, dass das, was von der individuellen Seele gesagt wird, am Ende von Brahman

gesagt ist. Dasselbe gilt von dem persönlichen Gott, dem Schöpfer, oder — wie er gewöhnlich genannt wird — Îsvara, dem Herrn. Auch er ist in Wirklichkeit Brahman, so dass auch hier wiederum Vieles, was von ihm ausgesagt wird, am Ende auf Brahman, das höchste Wesen, in seinem nichtphänomenalen Charakter bezogen werden kann.

Diese Doppelsinnigkeit des Denkens und der Ausdrucksweise hat in den beiden Schulen, welche Jahrhunderte lang darauf Anspruch erhoben, die wahren Vertreter des Vedânta zu sein — in der Schule des *S*ańkara und in der des Râmânu*g*a — ihren endgültigen Ausdruck gefunden. Ich bin im Allgemeinen *S*ańkara als meinem Führer gefolgt, da er mir die Vedântalehre auf den höchsten Punkt zu führen scheint, aber ich halte es für meine Pflicht zu sagen, dass mir Thibaut bewiesen zu haben scheint, dass in vielen Punkten Râmânu*g*a der treuere Ausleger der Vedânta-sûtras ist. *S*ańkara ist der philosophischere Kopf, während Râmânu*g*a der erfolgreiche Begründer Einer der populärsten religiösen Sekten geworden ist, hauptsächlich wohl deshalb, weil er nicht die letzten Konsequenzen aus dem Vedânta zog, und weil er es verstand, seine mehr metaphysischen Spekulationen mit dem religiösen Kult gewisser Volksgottheiten in Einklang zu bringen, indem er bereit war, dieselben als symbolische Darstellungen der universalen Gottheit gelten zu lassen. Auch war Râmânu*g*a nicht einfach ein von *S*ańkara abweichender Lehrer. Er berief sich für seine Auslegung des Vedânta auf die Autorität von noch älteren Philosophen als *S*ańkara, und natürlich auf die Autorität der Vedânta-sûtras selbst, wenn sie nur richtig verstanden würden. Die Anhänger Râmânu*g*a's besitzen, soviel ich weiß, jetzt keine Manuskripte von irgend einem dieser älteren Kommentare, doch haben wir keinen Grund zu bezweifeln, dass Bodhâyana und andere Philosophen, auf die sich Râmânu*g*a beruft, wirkliche Personen und zu ihrer Zeit einflussreiche Lehrer des Vedânta gewesen seien.

*S*aṅkara und Râmânu*g*a.

Râmânu*g*a und *S*aṅkara stimmen natürlich in vielen Punkten überein, doch besitzen die Punkte, in welchen sie voneinander abweichen, ein besonderes Interesse. Es sind dies nicht bloße Fragen der Auslegung in Bezug auf die Sûtras oder die Upanishaden, sondern sie schließen wichtige Prinzipien in sich. Beide sind streng monistische Philosophen, oder sie geben sich doch alle Mühe, es zu sein. Sie glauben beide, dass es nur Ein absolutes Wesen gibt und geben kann, welches Alles erhält, Alles in sich begreift und Alles erklären helfen muss. Sie weichen jedoch voneinander ab in Bezug auf die Art und Weise, in der das phänomenale Weltall zu erklären sei. *S*aṅkara ist der konsequentere Monist. Nach ihm ist Brahman — oder Paramâtman, das höchste Selbst — stets ein und dasselbe, es kann sich nicht verändern, und darum ist alle Mannigfaltigkeit der phänomenalen Welt bloß phänomenal oder — wie man auch sagen kann — illusorisch, das Resultat der avidyâ, des unvermeidlichen Nichtwissens. Sie glauben beide, dass alles Reale in dieser unrealen Welt Brahman sei. Ohne Brahman wäre selbst diese unreale Welt unmöglich, oder, wie wir sagen würden, es könnte nichts Phänomenales geben, wenn es nicht etwas Noumenales gäbe. Da es aber in dem höchsten Wesen keine Veränderung oder Verschiedenheit geben kann, so dürfen die verschiedenen Phänomene der Außenwelt, so wie auch die in die Welt tretenden individuellen Seelen nicht als Teile oder als Modifikationen Brahmans angesehen werden. Sie sind Dinge, die ohne Brahman nicht sein könnten; ihr tiefstes Selbst liegt in Brahman; was sie aber zu sein scheinen, ist nach *S*aṅkara das Resultat des Nichtwissens, irriger Wahrnehmung und ebenso irriger Auffassung. Hier weicht Râmânu*g*a ab. Er gibt zu, dass Alles, was wirklich existiert, Brahman ist, und dass es nichts außer Brahman gibt und geben kann, aber er schreibt die Elemente der Vielheit in der phänomenalen Welt, die individuellen

Seelen mit eingeschlossen, nicht dem Nichtwissen, sondern Brahman selbst zu.

Râmânu*g*a.

Bei Râmânu*g*a wird Brahman in der That nicht nur zur Ursache, sondern zur eigentlichen Quelle alles Seienden, und nach ihm ist die Mannigfaltigkeit der phänomenalen Welt eine Offenbarung dessen, was in Brahman verborgen liegt. Alles, was denkt, und Alles, was nicht denkt, das *k*it und das a*k*it, sind wirkliche Arten (prakâra) Brahmans. Er ist der antaryâmin, der innere Beherrscher der materiellen und der immateriellen Welt. Alle individuellen Seelen sind wirkliche Offenbarungen des ungesehenen Brahman und werden ihren individuellen Charakter alle Zeit und in alle Ewigkeit beibehalten. Râmânu*g*a gibt die großen Erneuerungen der Welt zu. Am Ende eines jeden Kalpa geht Alles, was da ist, auf einige Zeit (während des pralaya) in Brahman auf, um, sobald als Brahman eine neue Welt (Kalpa) will, wieder zu erscheinen. Die individuellen Seelen werden dann noch einmal verkörpert werden, und zwar werden sie je nach ihren guten oder bösen Thaten in einem früheren Leben verschiedene Körper erhalten. Ihr endgültiger Lohn ist die Annäherung an Brahman, wie sie in den alten Upanishaden beschrieben wird, und das Leben in einem himmlischen Paradiese, frei von aller Gefahr einer Rückkehr zu einer neuen Geburt. Etwas Höheres als dies gibt es nach Râmânu*g*a nicht.

*S*aṅkara.

*S*aṅkara's Brahman ist im Gegenteil gänzlich frei von Verschiedenheiten und enthält in sich keine Samen der phänomenalen Welt. Es ist ohne Qualitäten. Nicht einmal das Denken kann von Brahman ausgesagt werden, obgleich die Intelligenz dessen wahres Wesen ausmacht. Alles, was

mannigfach und mit Qualitäten ausgestattet scheint, ist das Resultat der Avidyâ oder des Nichtwissens, einer Macht, die weder als real noch als unreal bezeichnet werden kann; einer Macht, die ganz und gar unbegreiflich ist, deren Wirksamkeit aber in der phänomenalen Welt gesehen wird. Was von Râmânu*g*a Î*s*vara oder der Herr genannt wird, ist nach *S*aṅkara Brahman, wie er von der Avidyâ oder Mâyâ dargestellt wird, als ein persönlicher Schöpfer und Beherrscher der Welt. Dies, bei Râmânu*g*a das höchste Wesen, ist aber in den Augen *S*aṅkara's bloß das niedrigere Brahman, das qualifizierte oder phänomenale Brahman. Diese Unterscheidung zwischen dem Param und dem Aparam Brahman, dem höheren und dem niedrigeren Brahman, existiert für Râmânu*g*a nicht, während sie den wesentlichsten Zug von *S*aṅkara's Vedântismus bildet. Nach *S*aṅkara sind die individuellen Seelen mit ihrer Erfahrung einer objektiven Welt und diese objektive Welt selbst insgesamt falsch und das Resultat der Avidyâ; sie besitzen, was man eine v y â v a h â r i k a oder praktische Realität nennt, sobald aber die individuellen Seelen (*g*îva) erleuchtet werden, hören sie auf, sich mit ihren Körpern, ihren Sinnen und ihrem Verstand zu identifizieren, sie erkennen und genießen ihre reine ursprüngliche Brahmanschaft. Nachdem sie sodann ihre Schuld für frühere Thaten und Missethaten gezahlt, nachdem sie ihre Belohnungen in der Nähe des qualifizierten Brahman in einem himmlischen Paradiese genossen haben, gelangen sie zur ewigen Ruhe im Brahman. Oder sie können schon in diesem Leben sogleich zur Ruhe in Brahman eingehen, sofern sie nur aus dem Vedânta gelernt haben, dass ihr wahres Selbst dasselbe ist und immer dasselbe gewesen ist, wie das höchste Selbst und das höchste Brahman.

Was man oft als die kürzeste Zusammenfassung des Vedânta in zwei Zeilen citiert hat, gilt für den Vedânta des *S*aṅkara, nicht des Râmânu*g*a:

»In einem halben Verse will ich erklären, was in Millionen Bänden erklärt worden ist,
Brahman ist wahr, die Welt ist falsch, die Seele ist Brahman und nichts Anderes.«

*S*lokârdhena pravakshyâmi yad ukta*m* granthako*t*ibhi*h*
Brahma satya*m* *g*agan mithyâ, *g*îvo brahmaiva nâparam.[1]

Dies ist wirklich eine sehr vollständige Zusammenfassung. Der Sinn ist: Was wahrhaft und wirklich existiert, ist Brahman, das Eine absolute Wesen; die Welt ist falsch, oder vielmehr, sie ist nicht, was sie zu sein scheint; d. h., Alles, was uns durch die Sinne dargeboten wird, ist phänomenal und relativ und kann nichts Anderes sein. Die Seele hinwiederum, oder vielmehr jedes Menschen Seele, obzwar sie dies oder jenes zu sein scheinen mag, ist in Wirklichkeit nichts als Brahman.

Dies ist die Quintessenz des Vedânta; das Einzige, was wir darin vermissen, ist eine Rechenschaft darüber, wieso es kommt, dass das Phänomenale und das Individuelle überhaupt da ist, und in welcher Beziehung es zu dem absolut Realen, zu Brahman, steht.

Dies ist der Punkt, in Bezug auf welchen *S*añkara und Râmânu*g*a auseinander gehen, indem Râmânu*g*a die Evolutionstheorie, den Pari*n*âma-vâda, und *S*añkara die Illusionstheorie, den Vivarta-vâda, verteidigt.

Aufs engste verknüpft mit dieser Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden großen Lehrern des Vedânta ist eine andere Verschiedenheit in Bezug auf das Wesen Gottes als des Schöpfers der Welt. Râmânu*g*a kennt nur Ein Brahman, und dies ist nach ihm der Herr, der die Welt erschafft und beherrscht. *S*añkara gibt zwei Brahmans zu, ein niedrigeres und ein höheres, die freilich ihrem wahren Wesen nach nur Eins sind.

---

1) *A Rational Refutation of the Hindu Philosophical Systems*, by Nehemiah Nilaka*nth*a Gore, translated by Fitz-Edward Hall. Calcutta, 1862.

So groß auch diese Meinungsverschiedenheiten zwischen *S*aṅkara und Râmânu*g*a in Bezug auf gewisse Punkte der Vedânta-Philosophie scheinen mögen, so verschwinden sie doch, sobald wir auf dieses alte Problem näher eingehen. Oder vielmehr, wir können sagen, dass die Beiden im Grunde dasselbe meinten, wenn sie sich auch auf verschiedene Weisen ausdrückten. Wohl betrachtet *S*aṅkara die individuelle Seele und den persönlichen Gott oder Î*s*vara, wie alles Andere, als das Resultat der Avidyâ, des Nichtwissens, oder der Mâyâ, der Illusion, doch dürfen wir nicht vergessen, dass das, was er 'unwirklich' nennt, nichts weiter ist, als was wir 'phänomenal' nennen würden. Seine vyâvahârika oder praktische Welt ist nicht mehr unwirklich, als unsere phänomenale Welt, obgleich wir dieselbe von der noumenalen oder dem 'Ding an sich' unterscheiden. Sie ist so wirklich, wie etwas, was uns von den Sinnen dargeboten wird, es nur jemals sein kann. Auch der vyâvahârika oder phänomenale Gott ist nicht mehr unwirklich, als der Gott, dem wir unwissend Gottesdienst thun. Avidyâ, das Nichtwissen, bringt bei *S*aṅkara thatsächlich dieselbe Wirkung hervor, wie pari*n*âma, die Evolution, bei Râmânu*g*a. Bei ihm bleibt immer die unbeantwortete Frage, warum Brahman, das vollkommene Wesen, das einzige Wesen, das sich einer Realität rühmen kann, jemals dem pari*n*âma oder Wechsel unterworfen gewesen, warum — wie Plato im Sophisten und im Parmenides fragt — das Eine je zu Vielen geworden sei; wohingegen *S*aṅkara ehrlicher ist, indem er, wenngleich indirekt, unsere Unwissenheit bekennt, wenn er Alles, was wir in der phänomenalen Welt nicht verstehen können, jenem Princip des Nichtwissens zuschreibt, welches unserer Natur angeboren ist, ja ohne welches wir nicht sein würden, was wir sind. Die Erkenntnis dieser Avidyâ ist die höchste in diesem Leben erreichbare Weisheit, ob wir nun der Lehre des *S*aṅkara oder des Râmânu*g*a, des Sokrates oder des Paulus folgen. Das alte Problem bleibt dasselbe, ob wir nun sagen, dass das unveränderliche Brahman verändert ist, trotzdem wir nicht

wissen, wie, oder ob wir sagen, dass es die Folge der Unwissenheit ist, wenn das unveränderliche Brahman verändert zu sein scheint. Wir haben zwischen zwei Dingen zu wählen: entweder wir müssen die Avidyâ als eine unerklärliche Thatsache hinnehmen, oder wir müssen die Veränderung in dem vollkommenen Wesen als eine unerklärliche Thatsache hinnehmen. Dies würde uns jedoch in Gebiete der Philosophie führen, die von indischen Denkern nie bearbeitet worden sind, und wohin sie es ablehnen würden uns zu folgen.

Was wir aber auch von diesen vedântischen Spekulationen halten mögen, so müssen wir doch immer die kühne Konsequenz bewundern, mit der diese alten Philosophen, und namentlich *S*aṅkara, aus ihren Prämissen weiterschließen. Wenn Brahman Alles in Allem ist, sagen sie, wenn Brahman das einzig wirkliche Wesen ist —, dann muss auch die Welt Brahman sein, und die einzige Frage ist nur: wie? *S*aṅkara ist ganz konsequent, wenn er sagt, dass ohne Brahman die Welt unmöglich sein würde, gerade so, wie wir sagen würden, dass ohne das absolut Reale das relativ Reale unmöglich sein würde. Und es ist sehr wichtig zu bemerken, dass der Vedântist nicht so weit geht, wie gewisse buddhistische Philosophen, welche die phänomenale Welt für schlechterdings Nichts ansehen. Nein, ihre Welt ist real, nur ist sie nicht, was sie zu sein scheint. *S*aṅkara behauptet für die phänomenale Welt eine für alle praktischen Zwecke genügende (vyâvahârika) Realität, eine Realität, die hinreicht, unser praktisches Leben, unsere moralischen Verpflichtungen, ja sogar unseren Glauben an einen offenbar gewordenen oder offenbarten Gott zu bestimmen.

Ein Schleier *ist* da, aber die Vedânta-Philosophie lehrt uns, dass das ewige Licht hinter demselben stets mehr oder minder dunkel, oder mehr oder minder deutlich durch philosophische Erkenntnis wahrgenommen werden kann. Es kann wahrgenommen werden, weil es in Wirklichkeit stets da ist. Man hat gemeint, dass der persönliche oder offenbar gewordene Gott der Vedântisten, ob sie ihn nun Îsvara, den Herrn,

oder mit irgend einem anderen Namen nennen, keine absolute; sondern nur eine relative Realität besitze — dass er eben das Resultat der Avidyâ oder des Nichtwissens sei. Das ist richtig. Aber diese sogenannte relative Realität ist wiederum für alle praktischen und religiösen Zwecke hinreichend. Sie ist so real, wie nur irgend etwas, wenn es von uns erkannt wird, real sein kann. Sie ist so real, wie irgend etwas, was in der gewöhnlichen Sprache als real bezeichnet wird. Nur die Wenigen, welche die Realität des Einen absoluten Wesens begriffen haben, haben ein Recht zu sagen, dass es nicht absolut real ist. Der Vedântist ist sehr darauf bedacht, zwischen diesen zwei Arten von Realität zu unterscheiden. Es gibt eine absolute Realität, welche nur Brahman eigen ist; es gibt eine phänomenale Realität, welche Gott oder Îsvara als dem Schöpfer und Allem, was er so, wie wir es kennen, geschaffen hat, eigen ist; und es gibt außerdem etwas, was er als gänzliche Leere oder sûnyatva bezeichnen würde, was bei den Buddhisten das wahre Wesen der Welt ausmacht, während der Vedântist es mit der Luftspiegelung der Wüste, den Hörnern eines Hasen, oder dem Sohn einer Unfruchtbaren auf Eine Linie stellt. Wenn er gefragt wird, ob er den Schöpfer und seine Werke als nicht absolut real ansieht, hilft er sich immer mit der Erklärung, dass der Schöpfer und die Schöpfung das Absolute selbst sind und nur bedingt zu sein scheinen. Das Phänomenale haftet bloß ihrer Erscheinung an, was, in unsere Sprache übersetzt, heißen würde, dass wir Gott nur erkennen können, wie er sich in seinen Werken offenbart, oder wie er unserem menschlichen Verstande erscheint, niemals aber in seiner absoluten Realität. Nur während für uns das Fehlen der Erkenntnis subjektiv ist, ist es für den Inder zu einer objektiven Macht geworden. Er würde zu dem modernen Agnostiker sagen: Wir stimmen, was die Thatsachen anbelangt, ganz mit dir überein; während du dich aber mit der bloßen Behauptung begnügst, dass wir als menschliche Wesen nichtwissend sind, haben wir in Indien uns die weitere

Frage gestellt, woher dieses Nichtwissen komme, was uns unwissend gemacht habe, oder was die Ursache sei, denn eine Ursache muss es dafür geben, dass wir das Absolute, so wie es ist, nicht zu erkennen vermögen. Damit, dass die Vedântisten diese Ursache Avidyâ oder Mâyâ nennen, — könnten die Agnostiker sagen — gewinnen sie nicht viel; doch gewinnen sie immerhin dies, dass diese universale *Agnosis* als Ursache, als von dem wissenden Subjekt und von den gewussten Objekten verschieden angesehen wird. Wir würden wahrscheinlich sagen, dass die Ursache der Agnosis oder unserer beschränkten und bedingten Erkenntnis in dem Subjekt liege, oder schon in dem Wesen dessen, was wir unter Erkenntnis verstehen, und gerade von diesem Gesichtspunkte aus hat Kant die Grenzen und Bedingungen der Erkenntnis, wie sie dem menschlichen Geiste eigentümlich sind, bestimmt.

Obschon auf einem verschiedenen Wege, gelangte der Vedântist am Ende wirklich zu demselben Resultat, wie Kant und neuere Philosophen, welche mit Kant glauben, dass »unsere Erfahrung uns nur *modi* des Unbedingten liefert, wie sie sich unter den Bedingungen unseres Bewusstseins darbieten«. Diese Bedingungen oder Beschränkungen des menschlichen Bewusstseins waren es eben, welche in Indien mit dem Namen 'Avidyâ' bezeichnet wurden. Zuweilen wird diese Avidyâ als eine Macht innerhalb des Göttlichen (devâtmasakti, Vedântasâra, p. 4) dargestellt; manchmal aber ist durch eine Art mythologischer Metamorphose die Avidyâ oder Mâyâ personifiziert worden, gleichsam eine Macht, die, von uns unabhängig, uns doch bei jedem Akt sinnlicher Anschauung und vernünftiger Vorstellung bestimmt. Wenn der Vedântist sagt, dass die relative Realität der Welt vyâvahârika, d. h. praktisch oder für alle praktischen Zwecke genügend ist, so würden wir wahrscheinlich sagen: »Obgleich die Realität unter den Formen unseres Bewusstseins nur eine bedingte Wirkung der absoluten Realität ist, so steht doch diese bedingte Wirkung in unlöslicher Beziehung zu ihrer unbedingten Ursache, und da

sie von gleichem Bestande ist, so lange die Bedingungen bestehen, ist sie für das diese Bedingungen liefernde Bewusstsein gleich real.«

Es mag sonderbar scheinen, dass wir so die Resultate der Philosophie Kants und seiner Anhänger, wenn auch auf verschiedene Weisen ausgedrückt, in den Upanishaden und in der Vedânta-Philosophie des alten Indien anticipiert finden. Die Behandlung dieser uralten Probleme ist ja ohne Zweifel eine verschiedene in den Händen moderner und alter Denker, aber der Ausgangspunkt ist in Wirklichkeit immer derselbe, und die Endergebnisse sind im Grunde dieselben. Bei diesen Vergleichungen können wir nicht die Vorteile erwarten, welche uns eine wirkliche genealogische Behandlung religiöser und philosophischer Probleme gewährt. Wir können nicht in gerader Linie von Kant auf *S*ankara zurückgehen, wie wenn wir vom Schüler auf den Lehrer, oder selbst von Gegnern auf die von ihnen kritisierten oder bekämpften Autoritäten zurückgingen. Wenn aber diese Behandlung unmöglich ist, so erweist sich doch auch das, was ich die *analogische* Behandlung nenne, oft als sehr nützlich. Wie es nützlich ist, die Volkssagen und abergläubischen Gebräuche von Völkern zu vergleichen, welche in Europa und in Australien lebten, und zwischen denen keine genealogische Verwandtschaft denkbar ist, so ist es auch lehrreich, die philosophischen Probleme zu beobachten, wie sie zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Örtlichkeiten, zwischen denen unmöglich irgend eine geistige Berührung vermutet werden kann, unabhängig voneinander behandelt worden sind. Auf den ersten Blick scheint ja die Sprache und die Methode der Upanishaden so fremdartig, dass jede Vergleichung mit der philosophischen Sprache und Methode unserer Hemisphäre ausgeschlossen scheint. Es klingt sonderbar für uns, wenn die Upanishaden von der Seele sagen, dass sie aus den Adern hervorkomme, zum Monde aufsteige und nach einer langen und gefährlichen Wanderung sich endlich dem Throne Gottes nähere; und noch sonderbarer klingt es, wenn sie die Seele zu einem

persönlichen Gott sagen lassen: »Ich bin, was du bist, du bist das Selbst, ich bin das Selbst, du bist das Wahre, ich bin das Wahre.« Und doch ist es nur das konsequent durchgeführte alte Argument der Eleaten, dass, wenn es nur Ein Unendliches oder Einen Gott gibt, auch die Seele ihrem wahren Wesen nach nichts als Gott sein kann. Religionen, welche auf den Glauben an einen transscendenten, aber doch persönlichen Gott gegründet sind, schrecken natürlich vor dieser Schlussfolgerung als unehrerbietig und als geradezu gottlos zurück. Doch dies ist ihre eigene Schuld. Sie haben zuerst eine unnahbare Gottheit geschaffen und fürchten sich dann, sich derselben zu nähern; sie haben sich einen Abgrund zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen gegraben, und sie dürfen denselben nicht überschreiten. Das war in den ersten Jahrhunderten des Christentums anders. Eingedenk der Worte Christi: *Ἐγὼ ἐν αὐτοῖς, καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν*, »Ich in ihnen und du in mir, damit sie in Eins vervollkommnet seien«, erklärte Athanasius, *De Incarn. Verbi Dei*, *Αὐτὸς (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, »Er, der Logos oder das Wort Gottes, wurde Mensch, damit wir Gott würden«. Auch in neueren Zeiten haben ähnliche Ideen, obgleich mehr oder minder in metaphorischer Sprache verschleiert, in der heiligen Poesie Ausdruck gefunden. Vor nicht mehr als 200 Jahren gab es jene edle Schule christlicher Platoniker, welche Cambridge in der ganzen Christenheit berühmt machte. Sie dachten dieselben Gedanken und gebrauchten nahezu dieselbe Sprache, wie die Verfasser der Upanishaden vor 2000 Jahren, und wie die indischen Vedânta-Philosophen vor ungefähr 1000 Jahren, ja wie manche vereinzelte Denker, die sich noch heutigestags in Benares finden. Die folgenden Zeilen von Henry More hätte ein Vedânta-Philosoph in Indien schreiben können:

'Hence the soul's nature we may plainly see:
A beam it is of the Intellectual Sun.
A ray indeed of that Aeternity,

But such a ray as when it first out shone
From a free light its shining date begun'.[1])

Und wiederum:

'But yet, my Muse, still take an higher flight,
Sing of Platonick Faith in the first Good,
That faith that doth our souls to God unite
So strongly, tightly, that the rapid flood
Of this swift flux of things, nor with foul mud
Can stain, nor strike us off from th'unity
Wherein we steadfast stand, unshaked, unmoved,
Engrafted by a deep vitality,
The prop and stay of things in God's benignity'.[2])

Die Vedânta-Philosophie ist, wie wir sahen, sehr reich an Gleichnissen und Metaphern, doch hat keine Philosophie zu gleicher Zeit so mutig alle metaphorischen Schleier entfernt, wenn es galt, die ganze Wahrheit zu enthüllen, wie der Vedânta, namentlich im Munde des *S*ankara. Und das Eigentümliche bei dem Vedânta ist, dass er trotz aller Kühnheit im Gebrauche unmetaphorischer Sprache nie aufgehört hat, eine Religion zu sein.

Der Vedânta bestätigte den Glauben an Brahman als ein Maskulinum, als eine objektive Gottheit, oder als einen Îsvara, den Herrn, den Schöpfer und Beherrscher der Welt. Er

1) Wörtliche Prosa-Übersetzung: »Daraus können wir die Natur der Seele deutlich sehen: Ein Strahl ist sie von der intellektuellen Sonne, ein Strahl wahrlich von jener Ewigkeit, doch solch ein Strahl, dass der Zeitpunkt seines Leuchtens begann, sobald er aus einem freien Lichte hervorstrahlte.«
Anm. des Übers.

2) Wörtliche Prosa-Übersetzung: »Doch nimm, meine Muse, einen noch höheren Flug, sing von Platonischem Glauben an das erste Gute, jenem Glauben, der unsere Seelen mit Gott vereint, so stark, so fest, dass der reißende Strom dieses schnellen Flusses der Dinge uns weder mit schmutzigem Schlamm beflecken, noch uns von der Einheit hinwegreißen kann, in der wir fest stehen, unerschüttert, unbewegt, durch eine tiefe Lebenskraft eingewurzelt, dem Pfosten und dem Halt der Dinge in Gottes Gnade.«
Anm. des Übers.

ging sogar noch weiter und begünstigte eine Verehrung des höchsten Brahman unter gewissen pratikas, d. h. unter gewissen Namen oder Formen oder Personen, ja selbst unter den Namen volkstümlicher Gottheiten. Er schrieb gewisse Gnadenmittel vor und führte dadurch ein System moralischer Disciplin ein, deren Fehlen in rein metaphysischen Systemen oft als das gefährlichste Merkmal derselben hervorgehoben worden ist. Der Vedântist würde sagen, dass die wahrhaft erleuchtete und befreite Seele, nachdem sie ihr wahres Heim in Brahman gefunden, unmöglich eine Sünde begehen oder auch nur für ihre guten Thaten ein Verdienst beanspruchen könne. Wir lesen (B*ri*h. Âr. IV, 4, 23): »Wer die Spur oder die Fußspur (Brahmans) gefunden hat, wird durch keine Übelthat befleckt.« Und wiederum: »Wer dies weiß, sieht sein Selbst im Selbst, sieht Alles als Selbst, nachdem er ruhig, befriedigt, geduldig und gesammelten Geistes geworden ist. Das Böse verbrennt ihn nicht, er verbrennt alles Böse. Frei vom Bösen, frei von Flecken, frei von Zweifel, wird er ein wahrer Brâhma*n*a, sein Selbst ruht im höchsten Selbst.«

Moralischer Charakter des Vedânta.

Zum Schutze vor den Gefahren der Selbsttäuschung schreiben die Vedântisten eine sehr strenge moralische Disciplin als die wesentliche Vorbedingung für die Erlangung der höchsten Erkenntnis vor. In den Upanishaden (B*ri*h. Âr. IV. 4, 22) lesen wir: »Brahmanen suchen ihn durch Vedastudium, durch Opfer, Spenden, Bußübungen und Fasten zu erkennen, und wer ihn erkannt hat, wird ein Weiser. Bloß nach jener Welt (des Brahman) verlangend, verlassen sie als Bettler ihr Heim. Dieses wissend, wünschten sich die Alten keine Nachkommenschaft. Was sollen wir mit Nachkommenschaft anfangen, sagen sie, wir, die wir dieses Selbst haben und nicht mehr von dieser Welt sind? Und sie wandern als Bettler umher, nachdem sie sich über

das Verlangen nach Söhnen, Reichtümern und neuen Welten erhoben.«

Hier finden Sie wiederum in der Upanishad alle Keime des Buddhismus. Der anerkannte Name für 'Bettelmönch', Bhikshu, ist der späterhin von den Anhängern Buddha's angenommene.

Die Gefahr, dass die Freiheit des Geistes in Zügellosigkeit ausarten möchte, war ohne Zweifel in Indien ebenso vorhanden, wie anderswo. Nirgends aber wurden größere Vorsichtsmaßregeln dagegen getroffen, als in Indien. Da war vor Allem die Probezeit, welche jeder junge Mann jahrelang im Hause seines geistlichen Lehrers zuzubringen hatte. Darauf folgte das durch priesterliche Aufsicht streng geregelte Leben des verheirateten Mannes oder Hausvaters. Und dann erst, wenn das Alter herannahte, begann die Zeit der Freiheit des Geistes, des Lebens im Walde, welches Befreiung vom Ceremoniell und von religiöser Beschränkung, zugleich aber strenge Disciplin, ja mehr als Disciplin, Bußübungen aller Art, Kasteiung des Körpers und streng geregelte Meditation mit sich brachte.

Sechs Dinge galten als wesentliche Erfordernisse, ehe ein Brahmane hoffen konnte, wahre Erkenntnis zu erlangen, nämlich: Ruhe (*s*ama), Bezähmung der Leidenschaften (dama), Resignation (uparati), Geduld (titikshâ), Sammlung (samâdhi) und Glaube (*s*raddhâ). Alle diese vorbereitenden Stadien werden eingehend beschrieben, und ihr Zweck ist durchaus, die Gedanken von der Außenwelt abzuziehen, ein Verlangen nach geistiger Freiheit (mumukshatva) zu erzeugen und der Seele die Augen für ihre wahre Natur zu öffnen. Es muss aber wohl verstanden werden, dass alle diese Gnadenmittel, sowohl die äußerlichen, wie Opfer, Studium und Bußübung, als auch die innerlichen, wie Geduld, Sammlung und Glaube, nicht von selbst wahre Erkenntnis hervorbringen können, sondern dass sie nur dazu dienen, den Geist für die Aufnahme dieser Erkenntnis vorzubereiten.

Ascetische Übungen.

Es ist bekannt, dass in Indien eine Anzahl mehr oder minder schmerzhafter Übungen mit dem vollkommenen Aufgehen des Denkens in dem höchsten Geist Hand in Hand oder demselben vorausgehen, — Übungen, welche in den alten Katechismen der Inder (den Yoga-sûtras u. s. w.) ausführlich beschrieben werden, und welche bis zum heutigen Tage in Indien noch immer im Schwange sind. Ich glaube, dass vom pathologischen Standpunkte in all den sonderbaren, durch das Anhalten oder Regulieren des Atmens, das Heften der Augen auf gewisse Punkte, das Sitzen in eigentümlichen Stellungen und das Sichenthalten von Speise hervorgebrachten Wirkungen gar nichts Geheimnisvolles steckt. Ja diese Dinge, welche in jüngster Zeit soviel Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, sind für den Philosophen von geringem Interesse und sind geeignet, zu recht viel Selbsttäuschung, wenn nicht zu absichtlichem Betruge zu führen. Die Inder selbst sind mit den außergewöhnlichen Leistungen mancher ihrer Yogins oder sogenannten Mahâtmas wohl vertraut, und es ist ganz recht, wenn Ärzte diesen Gegenstand in Indien sorgfältig studieren, um ausfindig zu machen, was daran wahr und was nicht wahr ist. Es ist aber ein großer Irrtum, diese Kunststücke als wesentliche Bestandteile der altindischen Philosophie darzustellen, wie es die Bewunderer tibetanischer Mahâtmas jüngst gethan haben.

Esoterische Lehren.

Es ist auch ein Irrtum, zu glauben, dass die alten Inder die Upanishaden oder die Vedânta-sûtras als etwas Geheimes oder Esoterisches in unserem Sinne angesehen hätten. *Esoterische* Mysterien scheinen mir viel mehr eine moderne Erfindung als eine altertümliche Einrichtung. Je besser wir mit der alten Litteratur des Ostens vertraut werden, desto weniger finden wir in derselben von orientalischen Mysterien, von esoterischer Weisheit,

von einer verschleierten oder entschleierten Isis. Das *profanum vulgus* oder die Uneingeweihten, wenn es solche gab, bestanden hauptsächlich aus jenen, welche uneingeweiht zu bleiben wünschten, oder welche sich durch Unzulänglichkeiten entweder der Erkenntnis oder des Charakters selber ausschlossen. Auch in Griechenland wurde Niemand zu den Schulen der Pythagoräer zugelassen, ohne sich einer Art Vorbereitung zu unterziehen. Das Erfordernis einer zur Aufnahme berechtigenden Prüfung ist aber etwas ganz Anderes, als Ausschließlichkeit oder Verheimlichung. Die Pythagoräer hatten verschiedene Klassen von Jüngern; selbstverständlich, wie wir Baccalaurei und Magistri Artium haben; und wenn von diesen die Einen ἐσωτερικοί, die Anderen ἐξωτερικοί genannt wurden, so bedeutete dies anfangs nicht mehr, als dass die Letzteren sich noch außerhalb des eigentlichen Gebietes philosophischer Studien befanden, während die Ersteren schon zu den vorgerückteren Klassen zugelassen worden waren. Die Pythagoräer hatten sogar eine besondere Tracht, sie beobachteten strenge Diät und sollen sich — außer bei Opfern — der Fleischnahrung, sowie des Genusses von Fischen und Bohnen enthalten haben. Manche beobachteten das Gelübde der Ehelosigkeit und hatten alle Dinge gemeinsam. Diese Regeln zeigten zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern, wo die Pythagoräischen Lehren sich ausgebreitet hatten, mannigfache Abweichungen. Nirgends aber hören wir etwas davon, dass irgend welche Lehren denen vorenthalten worden wären, die bereit waren, die Bedingungen zu erfüllen, welche Allen, die Zulass zu der Brüdergemeinschaft begehrten, auferlegt wurden. Wenn dies ein Mysterium oder eine esoterische Unterweisung ausmacht, so könnten wir ebenso gut von den Mysterien der Astronomie sprechen, weil die der Mathematik Unkundigen davon ausgeschlossen sind, oder von der esoterischen Weisheit der vergleichenden Mythologen, weil eine Kenntnis des Sanskrit eine *conditio sine quâ non* für dieses Studium ist. Selbst die griechischen Mysterien — was sie auch am Ende geworden sind — waren ursprünglich nichts

weiter als Riten und Lehren, wie sie bei den feierlichen Zusammenkünften gewisser Familien, Sippen oder Gesellschaften hergebracht waren, wo Niemand Zutritt hatte, als diejenigen, welche das Recht der Mitgliedschaft erworben hatten. Es ist richtig, dass solche Gesellschaften leicht in geheime Gesellschaften ausarten, und dass eine beschränkte Zulassung bald zur Ausschließlichkeit wird. Wenn aber die Uneingeweihten dachten, dass diese sogenannten Mysterien irgend eine tiefe Weisheit enthielten und Geheimnisse verschleiern sollten, deren Verbreitung gefährlich schien, so täuschten sie sich wohl ebenso sehr, wie in unseren Tagen Leute, wenn sie denken, dass Lehren esoterischer Weisheit von den Freimaurern aus den Tagen des Salomo überliefert worden seien, die jetzt dem Prinzen von Wales zur sicheren Bewahrung anvertraut würden.

Es ist ganz richtig, dass die Lehre der Upanishaden als Rahasya, d. h. Geheimnis, bezeichnet wird; sie ist aber nur in Einem Sinne eine Geheimlehre, insofern nämlich in alten Zeiten Keiner in den Upanishaden unterwiesen wurde, der nicht durch die vorhergehende Disciplin der zwei Lebensstadien des Schülers und des Haushälters hindurchgegangen war, oder der sich nicht von Anfang an dafür entschieden hatte, ein Leben des Studiums und der Keuschheit zu führen. Diese Geheimhaltung war leicht, als es noch keine Bücher gab, als daher diejenigen, welche die Upanishaden studieren wollten, sich nach einem Lehrer umsehen mussten, der sie unterweisen sollte. Ein solcher Lehrer pflegte natürlich seine Kenntnis nur Männern mitzutheilen, welche das richtige Alter erreicht oder andere notwendige Vorbedingungen erfüllt hatten. So lesen wir am Ende der Sa*m*hitâ-Upanishad in dem Aitareya-âra*n*yaka: »Niemand soll diese Sa*m*hitâs irgend Einem mitteilen, der nicht ein ansässiger Schüler ist, der nicht mindestens Ein Jahr bei seinem Lehrer gewohnt hat, und der nicht selbst ein Unterweiser werden soll. So sagen die Lehrer.«

Was das Studium der Vedânta-sûtras anbelangt, so weiß

ich von keiner Beschränkung, namentlich zu einer Zeit, wo MSS. immer weiteren Kreisen zugänglich geworden waren, und wo zahlreiche Kommentare und Erläuterungen die Lernenden in den Stand setzten, sich auch von selber eine Kenntnis dieses Systems der Philosophie anzueignen. Ja, es ist gewiss sonderbar, dass wir, während doch die gewöhnliche Erziehung und das Studium des Veda auf die drei obersten Klassen beschränkt war, gar oft von Mitgliedern der vierten Klasse, bloßen *S*ûdras, lesen, dass sie an der Kenntnis des Vedânta teilhaben und sich den Bettelmönchen oder Bhikshus anschließen.

Verschiedenheit zwischen Indien und Griechenland.

Was jedoch den wichtigsten Unterschied zwischen der alten Vedânta-Philosophie in Indien und ähnlichen Philosophien in Griechenland ausmacht, das ist der theologische Charakter, den die Erstere beibehielt, während die Letzteren die Tendenz hatten, mehr und mehr ethisch und politisch, und nicht so sehr theologisch zu werden. In Bezug auf metaphysische Spekulationen stehen die Eleatischen Philosophen, Xenophanes, Parmenides, Zeno und Melissus, den Vedânta-Philosophen am nächsten. Xenophanes kann noch als fast ganz theologisch bezeichnet werden. Er spricht von Zeus als dem höchsten Wesen, als Allem in Allem. Er stellt in der That dieselbe Stufe des Denkens dar, welche im Vedânta als die niedrigere Erkenntnis dargestellt wird, den Glauben an Brahman als Maskulinum, der — nach den Upanishaden selbst zu schließen — auch in Indien älter war, als der Glaube an Brahman als Neutrum. Dieser Glaube blieb bei dem Punkte stehen, wo die individuelle Seele der universalen, aber objektiven Gottheit von Angesicht zu Angesicht gegenüber stand, er war noch nicht zu der Erkenntnis von der Einheit des Âtman und des Brahman gelangt. Xenophanes behält seinen Glauben an Zeus bei, obschon sein Zeus von dem Zeus Homers sehr verschieden ist. Er ist vor Allem der einzige

Gott, weder an Gestalt noch an Denken den Sterblichen gleich. So folgert Xenophanes:

»Wenn Gott das stärkste von allen Dingen ist, so muss er Eins sein, denn wenn es zwei oder mehrere gäbe, so würde er nicht das stärkste und beste aller Dinge sein.«

(*Εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων.* Clem. Strom. V. 601 c.)

Er muss auch unbeweglich und unveränderlich (*ἀκινητός* oder apari*n*ata) sein. Und wiederum:

»Er erwägt Alles in seinem Geiste ohne Anstrengung.«

(*Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.* Simpl. Phys. 6 a, m.)

»Er ist ganz und gar Geist und Gedanke, und ewig.«

(*Συμπάντα τ' εἶναι (τὸν θεὸν) νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀΐδιον.* Diog. IX. 19.)

»Er sieht ganz und gar, er denkt ganz und gar, er hört ganz und gar.«

(*Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.*)

Soweit ist Xenophanes noch theologisch. Er ist nicht über den Begriff Brahmans als des höchsten und einzigen Wesens hinausgegangen; sein Zeus ist noch ein Maskulinum und eine persönliche Gottheit.

In manchen der Aussprüche jedoch, die dem Xenophanes zugeschrieben werden, geht er darüber hinaus. Plato wenigstens schreibt dem Xenophanes sowohl als seinen Nachfolgern den philosophischen Lehrsatz zu, dass alle Dinge dem Namen nach viele, aber ihrem Wesen nach Eins seien,[1]) was stark an das Sat — das Seiende, *τὸ ὄν* — der Upanishaden erinnert, das durch Namen und Form mannigfaltig wird. Cicero aber (Acad. II, 37, 118) erklärt bestimmt, dass nach Xenophanes' Meinung dies Eine Gott war.

---

1) Sophist, 242 *d*.

(Xenophanes unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse Deum, neque natum unquam et sempiternum.)

Selbst das Argument, welches wir in den Upanishaden fanden, dass das Seiende nicht aus dem Nichtseienden hervorgegangen sein könne, wird auch dem Xenophanes zugeschrieben, der dies Eine, welches Alles ist und welches wahrhaft existiert, als ungeboren, unveränderlich, unvergänglich, ewig bezeichnet, — lauter Attribute, für die sich leicht Ähnliches aus den Upanishaden beibringen ließe. Wie die Upanishaden betont Xenophanes, dass das Eine, welches Alles ist, intelligent (*k*aitanya, *λογικόν*) sei, wobei nur der Eine Punkt zweifelhaft bleibt, ob Xenophanes so weit ging als seine Nachfolger und dessen göttlichen oder Zeus-ähnlichen Charakter ganz fallen ließ. Nach Sextus (Hyp. Pyrrh. I, 225) möchte es scheinen, dass dies nicht der Fall gewesen sei. »Xenophanes,« schreibt er, »glaubte, das All sei Eines und Gott sei mit allen Dingen mitgeboren (*συμφυής*),« oder, wie wir sagen würden, Gott sei in der Welt immanent. Dass Xenophanes dieses Wesen als *σφαιροειδής* oder kugelförmig auffasste, ist bekannt, doch können wir uns kaum etwas Bestimmtes dabei denken; und Sie werden finden, dass sowohl alte als neuere Autoritäten keineswegs darüber einig sind, ob Xenophanes die Welt als beschränkt oder als unbeschränkt angesehen habe.[1])

Was uns von der Naturphilosophie des Xenophanes erhalten ist, scheint von seinen metaphysischen Grundsätzen ganz gesondert zu sein. Während nämlich von seinem metaphysischen Standpunkt Alles Eines, gleichförmig und unveränderlich war, soll er von seinem naturphilosophischen Standpunkt aus die Erde oder Erde und Wasser als den Ursprung aller Dinge angesehen haben (*ἐκ γαίης γὰρ πάντα, καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*, Fragm. 8): »Alle Dinge kommen von der Erde, und alle Dinge enden in der Erde;« und *πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα*, Sext. Emp.

1) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, pp. 457—8.

adv. Math. IX. 361, und *γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται*, Simpl. Phys. fol. 41 a., »Erde und Wasser sind alle Dinge, was immer geboren wird und wächst.«

Dem Xenophanes wird auch die Behauptung zugeschrieben, dass die Erde aus Luft und Feuer hervorgegangen sei — Theorien, für die sich wiederum leicht Ähnliches aus den Upanishaden beibringen ließe. Der wesentliche Punkt aber, in dem Xenophanes und die Upanishaden übereinstimmen, ist die erste Auffassung des Einen Wesens als der Substanz von Allem, obschon diese Auffassung noch nicht rein metaphysisch geworden, sondern wie der Brahman in den älteren Upanishaden noch von einer Art religiösem Heiligenschein umgeben ist.

In diesem Punkt bezeichnet Parmenides einen entschiedenen Fortschritt in der Eleatischen Schule, denselben Fortschritt, den wir in den späteren Upanishaden beobachteten. Bei ihm ist der Begriff des Einen Wesens ganz metaphysisch geworden. Es ist nicht mehr Gott in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes, ebensowenig als das höchste Brahman Gott ist, obgleich alles Reale in Gott das höchste Brahman ist. In der Definition und Beschreibung dieses Einen Wesens geht Parmenides sogar über den Vedânta hinaus, und wir sehen hier abermals, wie die dialektische Biegsamkeit des griechischen Geistes der dogmatischen Zuversichtlichkeit des indischen Geistes den Rang abläuft. Parmenides lehrt: Was ist, ist; was nicht ist, kann weder begriffen, noch ausgesagt werden. Was ist, kann nicht Anfang oder Ende haben.[1] Es ist ganz, einzig in seiner Art, unbewegt und ruhend.

1) Cf. Simplicius, Phys. fol. 31 a, b: *Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο Λείπεται, ὡς ἔστιν. ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι Πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, Οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτάλαντον· Οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, Ἓν ξυνεχές. τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; Πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω Φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν Ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν, Ὕστερον ἢ πρόσθ' ἐκ τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν; Οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.*

Wir können nicht sagen, dass es war oder sein wird, sondern nur, dass es ist, denn wie hätte es irgend etwas werden können außer es selbst? Nicht vom Nichtsein, denn dies ist nicht und kann nicht hervorbringen; auch nicht vom Sein, denn dies würde nie irgend etwas hervorbringen, außer sich selbst. Und dieses *ὄν* kann keine Teile haben, denn es gibt nichts von demselben Verschiedenes, wodurch seine Teile getrennt werden könnten. Aller Raum ist davon erfüllt, und es ist dort unbeweglich, immer an demselben Orte, durch sich selbst und sich selbst gleich. Auch ist das Denken nicht verschieden von dem Sein,[1]) weil es nichts als Sein gibt, und Denken eben das Denken des Seins ist. Sonderbarer Weise will Parmenides nicht zugeben, dass dieses Wesen unendlich sei, denn er sieht selbst die Unendlichkeit als etwas Unvollkommenes an, da sie ja keine Grenzen habe. In der That ist dieses reale Wesen des Parmenides keineswegs immateriell; wir können es am besten durch das Gleichnis erklären, das uns in den Upanishaden begegnete, dass alles aus Thon Gemachte Thon sei und sich nur durch Namen und Form unterscheide. Parmenides leugnet nicht, dass diese Formen und Namen in der phänomenalen Welt existieren, er betont nur die Unsicherheit des Zeugnisses, welches die Sinne uns von diesen Formen und Namen bieten. Und wie in den Upanishaden diese falsche Erkenntnis oder dieses Nichtwissen zuweilen im Gegensatz zum Licht (te*g*as) wahrer Erkenntnis als tamas oder Finsternis bezeichnet wird, so finden wir, dass auch Parmenides von der Finsternis (*νὺξ ἀδαής*) als der Ursache falscher und vom Licht (*αἰθέριον πῦρ*) als der Ursache wahrer Erkenntnis spricht.

So sehen wir denn, wie das von den älteren Eleaten erreichte Gedankenniveau im Grunde dasselbe ist, wie das der älteren Upanishaden. Sie gehen beide von religiösen Ideen aus und enden mit metaphysischen Begriffen; sie sind

1) *Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*, etc. Simplicius, Phys. ff. 19 a, 31 a, b.

beide zu der höchsten Abstraktion des Seienden — *τὸ ὄν*, Sk. Sat — als der einzigen Realität gelangt; sie haben beide gelernt, das Mannigfaltige der Erfahrung als zweifelhaft, als phänomenal, wenn nicht als falsch, und als das Resultat von Namen und Form (*μορφὰς ὀνομάζειν*, nâmarûpa) anzusehen. Aber auch die Verschiedenheiten zwischen den Beiden sind beträchtlich. Die Eleatischen Philosophen sind Griechen mit einem starken Glauben an persönliche Individualität. Sie sagen uns wenig über die Seele und ihre Beziehung zu dem Einen Wesen, noch weniger schlagen sie irgend welche Mittel vor, durch welche die Seele mit demselben Eins werden und sich ihrer ursprünglichen Identität mit demselben wieder bewusst werden könne. Es gibt einige Stellen (Zeller, p. 488), in denen es scheint, als hätte Parmenides an Seelenwanderung geglaubt, doch gewinnt diese Idee bei ihm nicht die Bedeutung, welche sie zum Beispiel bei den Pythagoräern hatte. Die psychologischen Fragen werden von den metaphysischen Problemen in den Hintergrund gedrängt, welche die Eleatischen Philosophen zu lösen wünschten, während in den Upanishaden die psychologische Frage immer mehr im Vordergrunde steht.

Elfte Vorlesung.

Sufiismus.

Die Religion ein System der Beziehungen zwischen Mensch und Gott.

Ich erwähnte in einer früheren Vorlesung eine Definition der Religion, die wir Newman verdanken. »Was ist die Religion Anderes,« schreibt er (*Univ. Serm.*, p. 19), »als das System der Beziehungen zwischen mir und einem höchsten Wesen.« Ein anderer geistvoller Schriftsteller hat derselben Idee noch kräftigeren Ausdruck gegeben, wenn er sagte: »Es ist ein Bedürfnis für den Menschen, dass es zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer direkte Beziehungen gebe, und dass er in diesen Beziehungen eine Lösung der Rätsel des Daseins finde.« [1])

Dieses Verhältnis nimmt jedoch in verschiedenen Religionen ganz verschiedene Formen an. Wir haben gesehen, wie es in dem Vedânta auf einen höchst einfachen, aber unumstößlichen Syllogismus gegründet war. Wenn es — sagt der Vedântist — Ein Wesen gibt, das Alles in Allem ist, so kann unsere Seele in ihrer Substanz von diesem Wesen nicht verschieden, und unsere Trennung von demselben kann nur das Resultat des Nichtwissens sein, und dieses Nichtwissen muss durch Erkenntnis, d. h. durch die Vedânta-Philosophie, beseitigt werden.

Wir sahen in der eleatischen Philosophie Griechenlands

---

1) Disraeli, *Lothair*, p. 157.

dieselbe Prämisse, doch ohne die davon abgeleitete Schlussfolgerung, dass die Seele keine Ausnahme machen könne, sondern wie alles Andere, wenn nicht mehr als alles Andere, teilhaben müsse an dem innersten Wesen dessen, was allein unendlich ist, und von dem allein man sagen kann, dass es wahrhaft existiere.

Sufiismus, der Ursprung desselben.

Wir wenden uns nun zu der Betrachtung einer Religion, in der die Prämisse zu fehlen scheint, während die Schlussfolgerung noch kräftigeren Ausdruck gefunden hat — ich meine den Sufiismus bei den Muhammedanern.

Da die Litteratur des Sufiismus hauptsächlich in Persisch abgefasst ist, nahmen Sylvestre de Sacy und Andere an, dass diese Ideen von der Einheit der Seele mit Gott aus Indien nach Persien gekommen seien, und sich von da aus über andere muhammedanische Länder verbreitet hätten. Es lässt sich zu Gunsten dieser Theorie, die auch von Goethe in seinem *Westöstlichen Divan* angenommen worden ist, manches sagen. Wir wissen, wie zahlreich die Berührungspunkte zwischen Indien und Persien zu allen Zeiten waren, und es lässt sich nicht leugnen, dass die Glut dieser religiösen Poesie dem Temperament und der geistigen Bildung der Perser weit natürlicher und angemessener war, als dem ernsten Charakter Muhammeds und seiner unmittelbaren Nachfolger. Dennoch können wir den Sufiismus nicht als genealogisch vom Vedântismus abstammend behandeln; denn der Vedântismus geht über den vom Sufiismus erreichten Punkt weit hinaus und hat eine viel breitere metaphysische Grundlage, als die religiöse Poesie Persiens. Der Sufiismus begnügt sich mit einer Annäherung der Seele an Gott, oder mit einer liebevollen Vereinigung der Beiden, aber er hat nicht den Punkt erreicht, von dem aus die Natur Gottes und der Seele als eines und dasselbe gesehen wird. In der Sprache des Vedânta — wenigstens in dessen endgültiger Entwicklung

— können wir kaum mehr von einer Beziehung zwischen der Seele und dem höchsten Wesen, oder von einer Annäherung der Seele an Gott, oder von einer Vereinigung der Seele mit Gott sprechen. Die Beiden sind Eins, sobald ihre ursprüngliche und ewige Einheit dem Wesen nach anerkannt worden ist. Bei den Sufis hingegen bleiben das Subjekt, die menschliche Seele, und das Objekt, der göttliche Geist, so enge auch ihre Vereinigung ist, immer deutlich unterschiedene, wenngleich verwandte Wesen. Es finden sich gelegentliche Äußerungen, welche den Gleichnissen des Vedânta sehr nahe kommen, wie die von dem Wassertropfen, der sich im Ocean verliert. Doch selbst diese Äußerungen lassen eine Erklärung zu; denn es heißt, dass der Wassertropfen nicht verloren oder vernichtet, sondern nur aufgenommen ist, und wenn der persische Dichter von der in Gott sich verlierenden Seele spricht, so braucht er damit nicht mehr gemeint zu haben, als unser eigener Dichter, wenn er sagt, »dass wir uns in dem Ocean der Liebe Gottes verlieren.«

Tholuck ist wohl einer der Ersten gewesen, der gezeigt hat, dass es keine historischen Zeugnisse für die Annahme gibt, dass der Sufiismus auf eine dem Auftreten des Islam vorausgehende alte persische Sekte zurückgehe. Der Sufiismus ist, wie er bewiesen hat, seinem Ursprunge nach entschieden muhammedanisch, und die ersten Spuren desselben zeigen sich im Beginne des zweiten Jahrhunderts der Hedschra.

Wohl sagte Muhammed im Koran:[1] »Im Islam gibt es kein Mönchtum;« doch schon 623 n. Chr. verbanden sich fünfundvierzig Männer aus Mekka mit ebenso vielen anderen aus Medîna, schwuren einen Eid der Treue gegen die Lehren des Propheten und bildeten eine Brüderschaft, um Gütergemeinschaft herzustellen und täglich gewisse religiöse Bußübungen zu vollziehen. Sie legten sich den Namen *Sufi* bei, ein Wort, das von *sûf*, 'Wolle' (ein härenes Gewand, wie es in den frühesten Zeiten des Islam von Büßern getragen wurde),

1 Siehe *'Awârif ul-Ma'ârif* ins Englische übersetzt von H. Wilberforce Clarke, 1891, p. 1.

oder von *sûfîy*, 'weise, fromm', oder von *safî*, 'rein', oder von *safâ*, 'Reinheit', abgeleitet ist.

Kurzer Abriss der Lehren des Sufiismus.

Die Hauptlehren des Sufiismus sind von Sir W. Jones folgendermaßen zusammengefasst worden:[1] »Die Sufis glauben, dass die Seelen der Menschen von dem göttlichen Geist, von dem sie *kleine Teilchen* sind, und in dem sie zuletzt aufgehen werden, dem *Grade* nach unendlich, aber der *Art* nach gar nicht verschieden sind. Der Geist Gottes, glauben sie, durchdringt das Weltall, seinem Werke stets unmittelbar gegenwärtig und demnach stets in der Substanz; er allein ist vollkommen an Güte, er ist vollkommene Wahrheit, vollkommene Schönheit; Liebe zu Gott allein ist *wirkliche* und echte Liebe, während die zu anderen Gegenständen *absurd* und trügerisch ist; die Schönheiten der Natur sind nur ein schwacher Abglanz, gleichsam Spiegelbilder, der göttlichen Reize; von der Ewigkeit ohne Anfang bis zur Ewigkeit ohne Ende ist die höchste Güte damit beschäftigt, Glück oder die zur Erreichung desselben erforderlichen Mittel zu verleihen; die Menschen können es nur erreichen, wenn sie in dem *persönlichen Bunde* zwischen ihnen und dem Schöpfer ihre Pflicht thun; nichts hat ein reines, absolutes Dasein als das *Denkorgan* oder der *Geist*; *materielle Substanzen*, wie sie von den Unwissenden genannt werden, sind nichts Anderes, als heitere *Bilder*, die der ewiglebende Künstler unserem *Geiste* fortwährend vorführt; wir müssen uns vor der Zuneigung für solche *Phantasiegebilde* hüten und dürfen ausschließlich nur Gott zugethan sein, der in uns wahrhaft existiert, wie wir bloß in ihm existieren; selbst in diesem hilflosen Zustand der Trennung von unserem Geliebten behalten wir die *Idee himmlischer Schönheit* und die *Erinnerung* an unsere *vorzeitlichen Gelübde* bei; liebliche

1) Sir William Jones, *Works*, Vol. IV. p. 212.

Musik, sanfte Winde, wohlriechende Blumen erneuern fortwährend die uranfängliche *Idee*, frischen unsere verbleichende Erinnerung wieder auf und rühren uns zu weichen Gefühlen der Liebe; wir müssen diese Gefühle hegen und uns, indem wir unsere Seelen von allem *Eitlen*, d. h. von Allem, was nicht Gott ist, abziehen, dieser Wesenheit nähern, denn in der schließlichen Vereinigung mit dieser Wesenheit wird unsere höchste Glückseligkeit bestehen.«

Rabia, die älteste Sufi.

Es ist merkwürdig, dass die erste Person, von der erzählt wird, dass sie sufiistische Meinungen geäußert habe, eine Frau ist, Namens Rabia, die 135 nach der Hedschra starb. Ibn Khalikan berichtet viele Geschichten von ihr: »Oft pflegte sie mitten in der Nacht auf das Dach des Hauses zu gehen und in ihrer Einsamkeit auszurufen: »O mein Gott, der Lärm des Tages ist verstummt, der Liebhaber kost mit der Geliebten in der heimlichen Kammer; ich aber freue mich deiner in meiner Einsamkeit, denn ich weiß, dass du mein wahrer Geliebter bist.«« Ferid eddîn Attar berichtet uns von derselben Rabia, dass sie einst, als sie über die Felsen dahin schritt, ausgerufen habe: »Verlangen nach Gott hat mich erfasst; wohl bist du auch Stein und Erde, aber ich sehne mich danach, dich zu sehen.« Da sprach der hohe Gott unmittelbar in ihrem Herzen: »O Rabia, hast du nicht gehört, dass einst, als Moses Gott zu sehen verlangte, nur ein Atom der göttlichen Majestät auf einen Berg fiel, und doch ward der Berg zersplittert. Begnüge dich daher mit meinem Namen.«

Wiederum heißt es, dass Rabia, als sie einst auf einer Pilgerschaft nach Mekka kam, ausrief: »Ich brauche den Herrn der Kaaba, was nützet mir die Kaaba? Ich bin Gott so nahe gekommen, dass für mich das Wort gilt, das er gesprochen: Wer immer sich mir auf eine Spanne nähert, dem nähere ich mich auf eine Elle.«

Es gibt zahllose Geschichten über diese Rabia, die alle ihre Gottesergebenheit, ja ihre geistige Einheit mit Allah darthun sollen. Als sie aufgefordert wurde, sich zu verheiraten, sagte sie: »Mein innerstes Wesen ist verheiratet, darum sage ich, dass mein Wesen in mir zu Grunde gegangen und in Gott wieder zum Leben erweckt worden ist. Seit damals bin ich ganz in seiner Gewalt, ja ich bin ganz er selbst. Wer mich als seine Braut begehrt, hat nicht mich, sondern ihn zu fragen.« Als Hassan Basri (ein berühmter Theologe) sie um die Mittel und Wege fragte, durch welche sie sich zu solcher Höhe erhoben, antwortete sie: »Dadurch dass ich Alles, was ich gefunden hatte, in ihm verlor.« Und als er sie noch einmal fragte, durch welche Mittel und Wege sie dazu gekommen sei, ihn zu kennen, rief sie aus: »O Hassan, du erkennst durch gewisse Mittel und Wege; ich erkenne ohne Mittel und Wege.« Als sie krank danieder lag, besuchten sie drei große Theologen. Der Eine, Hassan Basri, sagte: »Der ist nicht aufrichtig in seinen Gebeten, der die Züchtigung des Herrn nicht geduldig erträgt.« Der Andere, Schakik mit Namen, sagte: »Der ist nicht aufrichtig in seinen Gebeten, der sich nicht seiner Züchtigung freut.« Rabia aber, die noch immer etwas von dem Selbst in all dem wahrnahm, erwiderte: »Der ist nicht aufrichtig in seinen Gebeten, der, wenn er den Herrn sieht, nicht vergisst, dass er gezüchtigt wird.«

Ein anderes Mal, als sie sehr krank war und um die Ursache ihrer Krankheit gefragt wurde, sagte sie: »Ich habe an die Freuden des Paradieses gedacht, darum hat mich mein Herr bestraft.« Und wieder sagte sie: »Eine Wunde in meinem Herzen verzehrt mich; sie kann nicht geheilt werden, außer durch meine Vereinigung mit meinem Freunde. Ich werde kränkeln, bis ich am letzten Tage mein Ziel erreicht habe.«

Dies ist eine Sprache, mit der Gelehrte, welche sich mit den Lebensbeschreibungen christlicher Heiligen beschäftigen, vertraut sind. Sie wird manchmal sowohl im Orient als

auch im Occident sogar noch feuriger, aber uns klingt sie im Orient weniger anstößig, als im Occident, da in den orientalischen Sprachen die symbolische Darstellung der menschlichen Liebe als ein Sinnbild göttlicher Liebe seit den frühesten Zeiten angenommen und geduldet worden ist.

Obgleich es aber unmöglich ist, die ersten Anfänge des Sufiismus unmittelbar auf eine persische Quelle zurückzuführen, so lässt sich doch nicht leugnen, dass in späteren Zeiten Persien und selbst Indien — namentlich nachdem diese Länder unter mohammedanische Herrschaft gebracht worden waren — zu der Entwicklung des Sufiismus und der sufiistischen Poesie in hohem Maße beitrugen.

Zusammenhang des Sufiismus mit dem Urchristentum.

Die hauptsächlichste Anregung jedoch, die der Sufiismus von außen erhielt, scheint vom Christentum gekommen zu sein, und zwar vom Christentum in der Form, in der es im Orient am besten bekannt war. Am Ende des dritten Jahrhunderts waren, wie Whinfield in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Mesnevi bemerkt, bereits Abschnitte von Plato, von Aristoteles, 'dem Vater der Ketzereien', und von den alexandrinischen Kommentatoren ins Arabische übersetzt. Die Theosophie der Neuplatoniker und Gnostiker war im Orient weit verbreitet. Der Sufiismus könnte fast als ein zum Teil von Plato ('dem attischen Moses', wie er genannt wurde), hauptsächlich aber vom Christentum, wie es in dem spiritualistischen Evangelium St. Johannis erscheint, und wie es von den christlichen Platonikern und Gnostikern ausgelegt worden ist, abgeleiteter Parallelstrom mystischer Theosophie bezeichnet werden. Spuren von dem Einfluss des Platonismus hat man in den Erwähnungen entdeckt, welche die Sufis von dem Einen und den Vielen machen, von der Erdichtung des Nichtseins, von der Erzeugung der Gegensätze aus Gegensätzen, von der alexandrinischen Gnosis des Logos, von der Verzückung und Intuition, und von der im Phaedrus

auseinandergesetzten Lehre, dass menschliche Schönheit die Brücke sei, welche eine Vermittelung zwischen der Sinnenwelt und der Welt der Ideen herstellt und den Menschen durch den Ansporn der Liebe zu dem großen Ocean des Schönen führt.

Spuren des Christentums hat Whinfield nicht nur in der deutlichen Erwähnung der Hauptereignisse der Evangeliengeschichte nachgewiesen, sondern auch in wirklichen Übersetzungen ganzer Sätze und Redensarten, die den Evangelien entnommen sind. Die hauptsächlichsten Kunstausdrücke der Sufis, 'die Wahrheit', 'der Weg', 'die universale Vernunft' (Logos), 'Weltseele' (Pneuma), 'Gnade' (Fais) und 'Liebe' werden von ihm sämtlich als vom Christentum abstammend behandelt.

Whinfield hätte zur Stütze seiner Theorie ein Gedicht in dem Gülschen Ras, dem 'Geheimnis des Rosenbettes', einer gegen Anfang des vierzehnten Jahrhunderts geschriebenen, anonymen, aber sehr populären Dichtung über die Principien des Sufiismus anführen können, in welchem die mystische Vereinigung der Seele mit Gott als der wesentlichste Zug des Christentums beschrieben wird.

Da lesen wir: —

»Weißt du, was das Christentum? Ich will es dir sagen.
Gräbt die eigne Ichheit aus, will zu Gott dich tragen.
Deine Seel' ein Kloster ist, drin die Einheit wohnet,
Ein Jerusalem du bist, da der Ew'ge thronet,
Heil'ger Geist dies Wunder thut, denn im heil'gen Geiste
Wisse! Gottes Wesen ruht als im eignen Geiste.
Gottes Geist gibt deinem Geist seines Geistes Feuer,
Er in deinem Geiste kreist unter leichtem Schleier.
Wirst du von dem Menschentum durch den Geist entbunden,
Hast in Gottes Heiligtum ewig Ruh gefunden.
Wer sich so entkleidet hat, dass die Lüste schweigen,
Wird fürwahr wie Jesus that, auf zum Himmel steigen.« 1)

---

1) Nach *F. A. G. Tholuck*, Blütensammlung aus der Morgenländischen Mystik. Berlin 1825. p. 221. *Anm. des Übers.*

Abu Said Abul Cheir, Stifter des Sufiismus.

Rabia kann als eine Sufi noch vor dem Auftreten des Sufiismus bezeichnet werden. Ihr Sufiismus scheint ganz ihr selbst eigentümlich zu sein, ohne jede Spur eines fremden Einflusses. Der eigentliche Stifter aber des Sufiismus als einer religiösen Sekte war Abu Said Abul Cheir, um 820 n. Chr.

Abu Yasid und Dschunaid.

Gegen Ende desselben Jahrhunderts fand ein Schisma statt, indem Eine Partei dem Abu Yasid al-Buschâni folgte, dessen pantheistische Anschauungen mit dem Korân in offenem Widerspruch standen, und eine andere dem Dschunaid, der den Sufiismus mit der Orthodoxie zu versöhnen suchte. Es gab damals, wie heute, Sufis und Sufis. Die Einen schrieben persisch, wie Senâi, Ferid eddin Attâr, Dschellâl eddin Rûmi (starb 1162), Dschâmi (starb 1172; andere arabisch, wie Omar ibn el Faridh und Izz eddin Mutaddesî, andere sogar türkisch.

Manche ihrer Dichtungen sind prachtvoll durch ihren Bilderreichtum und werden selbst von jenen hochgeschätzt, die vor den Konsequenzen ihrer Lehren zurückschrecken. Der Sufiismus, sagte man, erzeuge eine erschreckende Vertraulichkeit mit der Gottheit und eine Nichtachtung menschlicher und göttlicher Satzungen, zum Mindesten bei jenen, welche nicht die höchste geistige Reinheit erreicht hätten und versucht sein könnten, ihre äußerliche Heiligkeit als einen Deckmantel für menschliche Schwächen zu gebrauchen.

Sufi, Fakir, Darwisch.

Die Etymologie von '*Sufi*', wonach es von **sûf** 'Wolle' abgeleitet ist, weil die Sufis in weißen Wollkleidern herumgingen, ist jetzt allgemein anerkannt.[1] Früher glaubte man,

1) Sprenger, I, p. 262.

dass 'Sufi' von dem griechischen σοφός herkomme, was unmöglich ist. Gegenwärtig sind die Sufis allgemein als *Fakîre*, im Persischen als *Darwisch* (Derwische) d. h. 'arm', bekannt. Früher wurden sie auch *Ârif*, 'Theosophisten', und *Ahl alyakyn*, 'die Leute der Gewissheit', genannt. Darum sagt Einer derselben, Abd al Razzâk: »Lob und Preis sei Allah, der durch seine Gunst und Gnade uns von den Untersuchungen der herkömmlichen Wissenschaften erlöst hat, der uns durch den Geist unmittelbarer Intuition über die Langweiligkeit der Überlieferung und Beweisführung erhoben, der uns von dem Dreschen leeren Strohs befreit und uns von Redekampf, Gegnerschaft und Widerspruch rein erhalten hat; denn dies Alles ist der Kampfplatz der Ungewissheit und das Gebiet des Zweifels, des Irrtums und der Ketzerei; Preis sei ihm, der den Schleier der Äußerlichkeiten, der Form und der Verwirrung von unseren Augen hinweggenommen hat.«

Ascetismus.

Die Sufis vertrauen auf das innere Auge, das in Verzückungen geöffnet ist, und dem, wenn es schwach oder blind ist, durch ascetische Disciplin nachgeholfen werden kann. Diese ascetische Disciplin war ursprünglich nichts weiter als Enthaltung von Speise und Trank und anderen Freuden des Lebens. Sie artete aber bald in wilden Fanatismus aus. Manche von den Fakîren gaben sich den gewaltsamsten ascetischen Übungen hin in der Absicht, Krämpfe, kataleptische Anfälle u. dgl. hervorzurufen. Die Derwische, die man heutzutage sehen kann, wie sie sich im Kreise herumdrehen, bis sie in wahnsinniges Geschrei ausbrechen, sind die entarteten Abkömmlinge der Sufis. Attâr und Dschellâl eddîn Rûmî — sie, die Gott wahrhaft liebten — bedurften keiner Reizmittel für ihre Begeisterung, und ihr dichterischer Geist äußerte sich nicht in unartikulierten Ausbrüchen der Raserei, sondern in verzückten Lobeshymnen. Die wahren Sufis waren stets geehrt, nicht nur

um ihrer geistigen Begabung willen, sondern auch wegen ihres heiligen Lebenswandels, und sie können sich mit ihren Zeitgenossen im Abendland, selbst mit Männern wie St. Bernard, ganz gut messen.

In Bezug auf die wahren und heiligengleichen Sufis sagt Dschellâl eddîn: —

»Glaubensvoll sind sie, aber nicht um des Paradieses willen, Gottes Wille ist das Einzige, was ihren Glauben krönt; und nicht um der siedenden Hölle willen fliehen sie vor der Sünde, sondern weil ihr Wille dem göttlichen Willen dienen *muss*. Es ist kein Kampf, es ist nicht Disciplin, was ihnen einen so ruhevollen und so seligen Willen gewinnt; es ist dies, dass Gott aus seines Herzens tiefinnerstem Born ihre jubelnde Seele füllt.«

Allerdings ist in ihren Äußerungen wenig von dem enthalten, was wir theosophische *Philosophie* nennen. Dies ist fast ausschließlich nur bei den Vedântisten, und in gewissem Maße auch bei den Yogins in Indien zu finden. Der Sufi verlässt sich auf seine Gefühle, ja beinahe auf seine Sinne, nicht wie der Vedântist auf seine philosophische Einsicht. Er hat Intuitionen oder himmlische Anschauungen Gottes, oder er behauptet wenigstens sie zu haben. Er fühlt die Gegenwart Gottes, und seine höchste Seligkeit auf Erden ist die mystische Vereinigung mit Gott, von der er in einer stets wechselnden und — für uns wenigstens — oft verblüffenden Bildersprache redet. Doch gesteht auch er zu, dass für seine höchsten Verzückungen die menschliche Sprache keinen angemessenen Ausdruck besitzt. Wie Sâdy sagt: Die Blumen, die ein Liebhaber Gottes in seinem Rosengarten gepflückt hatte, und die er seinen Freunden zu geben wünschte, überwältigten seinen Geist so sehr durch ihren Wohlgeruch, dass sie aus seinem Schoße fielen und verwelkten; das heißt: die Herrlichkeit verzückter Visionen verbleicht und schwindet dahin, wenn sie in menschliche Sprache gekleidet werden soll.

Die Mesnevi.

Dschellâl eddîn sagt in der Vorrede zu seinen Mesnevi: »Dieses Buch enthält seltsame und seltene Erzählungen, schöne Aussprüche und geheimnisvolle Andeutungen, es ist ein Pfad für die Gottergebenen und ein Garten für die Frommen, kurz in Ausdrücken, reich an Nutzanwendungen. Es enthält die Wurzeln der Wurzeln des Glaubens und handelt von den Mysterien der Vereinigung und sicheren Erkenntnis.« Dieses Buch wird von den Mohammedanern als nur dem Korân an Bedeutung nachstehend angesehen, und doch kann man sich kaum zwei Bücher denken, die mehr voneinander verschieden wären, als diese beiden.

Mohammeds Anschauung.

Mohammeds Idee von Gott ist schließlich doch dieselbe wie die des Alten Testaments. Allah ist hauptsächlich der Gott der Macht, ein übersinnlicher, aber stark persönlicher Gott. Man soll ihn fürchten, nicht aber sich ihm nähern; und wahre Religion ist Unterwerfung unter seinen Willen (Islâm). Selbst Manche von den Sufis scheinen vor der Behauptung der vollkommenen Einheit der menschlichen und der göttlichen Natur zurückzuschrecken. Sie nennen die Seele göttlich, gottähnlich, aber noch nicht Gott; als ob in diesem Falle das Adjektiv wirklich von dem Substantiv unterschieden werden könnte, als ob irgend etwas göttlich sein könnte, außer Gott allein, und als ob es irgend ein Ebenbild Gottes oder irgend etwas Gottähnliches geben könnte, das nicht seinem innersten Wesen nach Gott wäre. Philosophische Spekulationen über Gott waren Mohammed zuwider. »Denke an die Gnaden Gottes,« sagt er an Einer Stelle, »nicht an das Wesen Gottes.« Er wusste, dass theologische Spekulation unvermeidlich zum Schisma führen würde. »Meine Leute,« sagt er, »werden in dreiundsiebenzig Sekten geteilt sein, von denen alle mit Ausnahme einer einzigen ihr gebührendes Los im Feuer haben werden.« Diese Eine würde in den

Augen Mohammeds sicherlich nicht die der Sufis gewesen sein.

Es gibt ein interessantes Gedicht, in welchem der Diener Said eines Morgens eine Verzückung, die er gehabt, berichtet, worauf er von Mohammed vor übermäßiger religiöser Schwärmerei gewarnt wird.

Said spricht:

»Vom Fieber trocken klebte mir die Zunge am Gaumen, mein Blut floss wie Feuer durch die Adern, meine Nächte waren schlaflos vor verzehrender Liebe, bis Tag und Nacht vorbeijagten, wie ein Speer, den Rand eines Schildes streifend, dahinfliegt; hunderttausend Jahre dauern nicht länger als einen Augenblick. In dieser Stunde war alle vergangene und alle künftige Ewigkeit in Einem erstaunlichen Jetzt zusammengefasst; — mag der Verstand sich noch so sehr wundern, wo die Menschen Wolken sehen, da starre ich in den neunten Himmel und sehe den Thron Gottes. Der ganze Himmel und die ganze Hölle liegen offen vor mir da, und die Geschicke aller Menschen. Die Himmel und die Erde, sie verschwinden vor meinem Blicke; die Toten erstehen auf bei meinem Anblick. Ich reiße den Schleier von allen Welten, und in der Halle des Himmels setze ich mich im Mittelpunkte hin, strahlend wie die Sonne. Da sprach der Prophet (Mohammed): Freund, dein Ross ist warm; sporne es nicht weiter an. Der Spiegel in deinem Herzen entschlüpfte seinem fleischlichen Futteral, stecke ihn nur ein — verbirg ihn wiederum, sonst wirst du zu Schaden kommen.«

Es gibt lange systematische Abhandlungen über den Sufiismus, sie beziehen sich aber hauptsächlich auf äußerliche Dinge, nicht auf die großen Probleme von der wahren Natur der Seele und Gottes, und von der innigen Beziehung zwischen den Beiden. Wir lesen von vier Stadien, durch welche der Sufi hindurchzugehen hat.

Die vier Stadien.

Zuerst kommt das Stadium der Demut, oder einfach des Gehorsams gegen das Gesetz und dessen Repräsentanten, den Schaikh (nâsut oder schariat); dann folgt der Weg (ta-

rîkat), d. h. geistige Anbetung und Ergebung in den göttlichen Willen; hierauf 'Arûf oder Marifat, Erkenntnis, d. h. inspirierte Erkenntnis; und schließlich Kakîkat, d. h. Wahrheit oder vollständiges Verschwinden in Gott.

Die poetische Sprache des Sufismus.

Bei der Lektüre der verzückten Poesie der Sufis dürfen wir nie vergessen, dass die sufiistischen Dichter gewisse Ausdrücke gebrauchen, die in ihrer Sprache eine anerkannte Bedeutung besitzen. So bedeutet *Schlaf* 'Meditation'; *Parfüm* 'Hoffnung auf göttliche Gunst'; *Stürme* bedeuten 'das plötzliche Hereinbrechen der Gnade'; *Küsse* und *Umarmungen* 'die Verzückungen der Frömmigkeit'. *Götzenverehrer* sind nicht etwa Ungläubige, sondern in Wirklichkeit Anhänger des reinen Glaubens, die jedoch Allah als ein überaus erhabenes Wesen, als einen bloßen Schöpfer und Beherrscher der Welt ansehen. Den Genuss des Weines hat Mohammed verboten, aber bei dem Sufi bedeutet *Wein* 'geistige Erkenntnis', der *Weinverkäufer* ist 'der geistliche Führer', die *Schenke* 'die Zelle, in der der Sucher nach Wahrheit sich an dem Weine der göttlichen Liebe berauscht'. *Fröhlichkeit*, *Rausch* und *Ausgelassenheit* stehen für 'religiöse Verzückung und völlige Enthaltung von allen weltlichen Gedanken'. *Schönheit* ist 'die Vollkommenheit der Gottheit'; *Haarflechten* sind 'die Ausbreitung seiner Herrlichkeit'; die *Lippen* der Geliebten bedeuten 'die unerforschlichen Geheimnisse der Wesenheit Gottes'; der *Flaum der Wangen* steht für die 'Geisterwelt'; ein *schwarzes Mal* bezeichnet den 'Punkt unteilbarer Einheit'.

Wenn wir manche dieser verzückten Dichtungen der Sufis lesen, sind wir zuerst einigermaßen in Zweifel darüber, ob sie nicht einfach in ihrem natürlichen Sinne als jovial und erotisch aufgefasst werden sollten; und es gibt manche Litteraturforscher, die keine tiefere Bedeutung derselben zugeben wollen. Bekanntlich sträubte sich Emerson gegen die

Vorstellung, dass man in den Liedern des Hafiz mehr zu sehen habe, als was auf der Oberfläche liegt: — Freude an Frauen, an Gesang und Liebe. Er schreibe:[1]) »Wir wollen aus den Liedern Salomo's keine mystische Göttlichkeit herauslesen, viel weniger aus den erotischen und bacchanalischen Liedern des Hafiz. Hafiz selbst ist fest entschlossen, jeder scheinheiligen Interpretation der Art Hohn zu sprechen, er reißt sich den Turban herab und wirft ihn dem unberufenen Derwisch an den Kopf und schleudert sein Glas dem Turban nach. Nichts ist zu hoch, nichts zu niedrig, wenn es ihm gerade passt. Die Liebe macht Alles gleich, und in seinen kecken Gesängen an seine Geliebte oder seinen Mundschenken wird Allah zum Kammerdiener und der Himmel zur geheimen Kammer. Dieser unbeschränkte Freibrief ist das Vorrecht des Genies.« So ist es auch, und es gibt ohne Zweifel viele Gedichte, in denen Hafiz nicht mehr meint, als was er sagt. Niemand würde irgend etwas Anderes als die naheliegendste Bedeutung in Anakreontischen Versen gleich den folgenden suchen:

»Zwei Jahre alter Wein und ein Mädchen von Vierzehn sind mir genügende Gesellschaft, lieber als alle Gefährten, groß und klein.«

»Wie entzückend ist ein Tanz zu lebhafter Musik und die heitere Melodie der Flöten, insbesondere wenn wir die Hand eines schönen Mädchens berühren!«

»Lass Wein einschenken und streue Blumen herum; was kannst du vom Schicksal mehr verlangen? So sprach die Nachtigall heute morgens. Was sagst du, süße Rose, zu ihren Vorschriften?«

»Bringe ein Ruhebett in den Rosengarten, damit du die Wangen und Lippen lieblicher Jungfrauen küssest, starken Wein schlürfest und duftende Blüten riechest.«

Aber Keiner, der mit dem Orient vertraut ist, würde bezweifeln, dass eine Art halberotischer, halbmystischer Poesie

1) *Works*, 1882, Vol. IV, p. 201.

bei den Mohammedanern eine anerkannte Dichtart war und sowohl von Laien wie von Geistlichen geduldet und bewundert wurde. Auch war der mystische Sinn nicht ein bloßer Nachgedanke, der auf gezwungene Weise in die Poesie der Sufis hineingedeutet wurde, sondern er war von Anfang an beabsichtigt.

Der Duft dieser Poesie hat zuerst etwas Betäubendes für uns, selbst wenn wir die wahre Bedeutung derselben kennen. Der Sufi aber glaubt, dass es in der menschlichen Sprache nichts gebe, was die Liebe zwischen der Seele und Gott so gut ausdrücken könne, als die Liebe zwischen Mann und Weib, und dass er, wenn er überhaupt von der Vereinigung zwischen den Beiden sprechen dürfe, dies nur in der symbolischen Sprache irdischer Liebe thun könne.

Wir dürfen nicht vergessen, dass die irdische Liebe, wenn sie auch in gemeinen Seelen oft zu einer bloßen tierischen Leidenschaft herabgesunken ist, in ihrem reinsten Sinne doch immer das höchste Mysterium unseres Daseins bleibt, die vollkommenste Seligkeit und Wonne auf Erden, und zu gleicher Zeit das wahrste Unterpfand unserer mehr als menschlichen Natur. Im stande zu sein, die nämliche selbstlose Hingebung, deren das menschliche Herz fähig ist, wenn es von Liebe für eine andere Menschenseele erfüllt ist, für die Gottheit zu fühlen, ist Etwas, was man gar wohl als die beste Religion bezeichnen kann. Es ist ja doch das christliche Gebot: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen.« Haben wir dies einmal begriffen, so kann sich keiner rühmen, dem höchsten christlichen Ideal näher gekommen zu sein, als der wahre Sufi, dessen Religion eine glühende Liebe zu Gott ist, der sein ganzes Leben in der beständigen Gegenwart Gottes zubringt, und dessen Handlungen durchaus von Liebe zu Gott eingegeben sind.

Barrow, ein nicht unbedeutender Theolog, der keineswegs von religiöser Sentimentalität angesteckt ist, redet in einer Sprache, deren sich die schwärmerischsten Dichter der Sufis

hätten bedienen können. »Die Liebe,« schreibt er, »ist die süßeste und erfreulichste aller Leidenschaften; und wenn sie unter der Führung der Weisheit in vernünftiger Weise auf einen würdigen, angemessenen und erreichbaren Gegenstand gerichtet ist, so kann sie nicht umhin, das Herz mit entzückender Wonne zu erfüllen: von der Art, in jeder Beziehung über alle Maßen von der Art, ist Gott; er, der am vollkommensten liebenswürdig und begehrenswert ist, verdient unsere Zuneigung unendlich mehr als alle anderen Dinge. Er ist der passendste Gegenstand unserer Liebe; denn wir wurden hauptsächlich dazu gebildet, und es ist das hervorragendste Gesetz unserer Natur, ihn zu lieben; aus einem angeborenen Instinkt neigt sich unsere Seele zu ihm als ihrem Mittelpunkte hin und kann keine Ruhe finden, bis sie an ihm befestigt ist. Er allein kann die unermessliche Fassungskraft unseres Geistes befriedigen und unsere maßlosen Wünsche erfüllen. Von allen lieblichen Dingen kann er am sichersten und leichtesten erreicht werden; während nämlich die Menschen in ihrer Zuneigung gewöhnlich auf Hindernisse stoßen, indem ihre Liebe durch Dinge, die sie sich in den Kopf setzen und die sie nicht erreichen können, verbittert wird, oder indem sie Dinge an sich locken, von denen sie verschmäht und zurückgewiesen werden, — verhält es sich mit Gott ganz anders: Er ist höchst willig, sich mitzuteilen; er begehrt unsere Liebe aufs Ernstlichste und wirbt um sie; er ist nicht nur höchst willig, Neigung zu erwidern, sondern er kommt uns sogar darin zuvor; er begünstigt und ermutigt unsere Liebe durch die lieblichsten Einflüsse und die tröstlichsten Umarmungen; durch die freundlichsten Gunstbezeigungen, durch die wohlthuendsten Gefälligkeiten; und während alle anderen Gegenstände beim Genusse unserer Erwartung niemals ganz entsprechen, übertrifft er sie immer weitaus. So kommt es, dass wir in allen Liebesregungen unseres Herzens gegen Gott, in dem Verlangen nach ihm, in dem Suchen seiner Gunst und Freundschaft, dass wir, indem wir ihn umarmen oder unsere Achtung, unseren guten

Willen und unser Vertrauen auf ihn richten, indem wir ihn durch andächtige Meditationen und Anrufungen genießen, dass wir in dem auf Nachdenken beruhenden Bewusstsein unseres Interesses an ihm und unserer Zugehörigkeit zu ihm, in jener geheimnisvollen Vereinigung des Geistes, vermöge deren wir fest an ihm hängen und gleichsam in ihm eingeschlossen sind, in dem innigen Wohlgefallen an seiner Güte, dem Gefühl der Dankbarkeit für sein Wohlwollen und dem eifrigen Wunsche, dasselbe einigermaßen wiederzuvergelten — dass wir in all dem nur höchst freudiges Entzücken finden können; ja, diese von dem Geist der Liebe in unseren Herzen entzündete himmlische Flamme kann nie der Wärme entbehren; wir können unser Auge nicht auf unendliche Schönheit heften, wir können nicht unendliche Süßigkeit kosten, wir können nicht an unendlicher Glückseligkeit haften, ohne uns auch fortwährend an der ersten Tochter der Liebe zu Gott, der Nächstenliebe, zu erfreuen; und diese hat in ihrer äußeren Erscheinung und ihrer sorglichen Gemütsart große Ähnlichkeit mit ihrer Mutter; denn sie befreit uns von all den düsteren, qualvollen und aufregenden Einbildungen und Leidenschaften, die unseren Geist trüben, unser Herz quälen und unseren Seelenzustand zerrütten; sie befreit uns vom verzehrenden Ärger, vom stürmenden Zank und Streit, vom nagenden Neide, vom wühlenden Hasse, vom folternden Argwohn, von quälender Ehrsucht und Habsucht; und darum bringt sie unseren Geist in einen Zustand des Gleichmuts, in eine ruhige Gemütsverfassung, in harmonische Ordnung, in jenen angenehmen Zustand der Ruhe, der das natürliche Resultat der Vermeidung zügelloser Leidenschaften ist.«

Ich habe diese lange Stelle vollständig gegeben, weil sie sich, wie Sir William Jones hervorgehoben hat, von der mystischen Theologie der Sufis und Yogins nicht mehr unterscheidet, als die Blumen und Früchte Europas sich an Duft und Wohlgeschmack von denen Asiens unterscheiden, oder als die europäische Beredsamkeit von der asiatischen unterschieden ist. »Würde derselbe Ton in gebundener Rede

angeschlagen, so würde er sich zu den Oden Spensers über die *göttliche Liebe* und *Schönheit*, und — in einem höheren Grundton, mit reicheren Ausschmückungen — zu den Gesängen des Hafiz und des Jayadeva, zu den Verzückungen der Mesnevi und den Mysterien des Bhâgavata erheben.«

Moralität des Sufiismus.

Der Glaube des Sufi, dass derjenige, der sich von der Liebe leiten lasse, dem äußeren Gesetz nicht mehr unterworfen sei, ist keineswegs so abscheulich, wie man ihn dargestellt hat. Denn dieser Glaube bedeutet nicht, dass der wahre Sufi irgend eine unerlaubte Freiheit für sich in Anspruch nimmt, sondern nur, dass derjenige, dessen Herz von Liebe zu Gott erfüllt ist, und der Gott nie aus den Augen verliert, nicht mehr an das äußere Gesetz denken kann, sondern bei allen seinen Handlungen sich nur von der Liebe zu Gott leiten lässt, indem er für seine guten Werke kein Verdienst beansprucht und sich ganz außer stande fühlt, irgend eine Gott missfällige That zu begehen.

Auszüge aus sufiistischen Dichtern.

Ich will Ihnen nun ein paar Auszüge aus sufiistischen Dichtern vorlesen, die Sir William Jones (ins Englische) übersetzt hat:

»In der anfangslosen Ewigkeit begann ein Strahl deiner Schönheit zu schimmern; als die Liebe ins Dasein gerufen ward und Flammen über die ganze Natur verbreitete.

»An jenem Tage strahlte deine Wange selbst unter deinem Schleier, und all das herrliche Bilderwerk erschien in dem Spiegel unserer Phantasien.

»Erhebe dich, meine Seele, damit ich dich ausgieße auf den Pinsel jenes höchsten Künstlers, der in einer Drehung seines Zirkels diese ganze wunderbare Scenerie umfasste.

»Von dem Augenblicke an, wo ich den göttlichen Ausspruch hörte, 'Ich habe dem Menschen einen Teil meines Geistes einge-

haucht', war ich dessen gewiss, dass wir ihm und er uns angehöre.

»Wo ist die frohe Botschaft der Vereinigung mit dir, damit ich alles Verlangen nach dem Leben aufgebe? Ich bin ein Vogel der Heiligkeit und möchte gern dem Netze dieser Welt entrinnen.

»Gieße, o Herr, aus der Wolke himmlischer Führung Einen erquickenden Regenguss hernieder vor dem Augenblicke, wo ich aufstehen muss, wie ein Körnchen trockenen Staubes.

»Die Summe unserer Verrichtungen auf diesem Weltall ist Nichts; bringe uns den Wein der Andacht; denn die Güter dieser Welt verschwinden.

»Der wahre Zweck des Herzens und der Seele ist die Herrlichkeit der Vereinigung mit unserem Geliebten; dieser Zweck existiert wirklich, aber ohne denselben würde weder das Herz noch die Seele ein Dasein haben.

»O Seligkeit des Tages, wenn ich dies öde Wohnhaus verlassen, wenn ich für meine Seele Ruhe suchen und den Spuren meines Geliebten folgen werde,

»Voll Liebe für seine Schönheit wie ein Stäubchen im Sonnenstrahl tanzend, bis ich den Quell und Born des Lichtes erreiche, von dem jene Sonne dort all ihren Glanz erhält.«

Den nächsten Auszug entnehme ich den (von E. H. Whinfield ins Englische übersetzten) Mesnevî des Dschellâl eddîn Rûmi. Dschellâl eddîn beschreibt die völlige Vereinigung mit Gott folgendermaßen: —

»Eine Geliebte sagte eines Morgens zu ihrem Liebhaber, um ihn auf die Probe zu stellen: »O der und der, Sohn von dem und dem, ich möchte gerne wissen, ob du mich lieber hast, oder dich selbst; sag es mir der Wahrheit gemäß, mein feuriger Liebhaber!« Er antwortete: »Ich gehe so ganz und gar in dir auf, dass ich vom Kopf bis auf die Füße voll von dir bin. Von meinem eigenen Dasein bleibt nichts als der Name übrig, in meinem Sein ist nichts als du, o Gegenstand meines Verlangens. Darum bin ich so in dir verloren, geradeso wie Essig sich im Honig auflöst; oder wie ein Stein, der in einen reinen Rubin verwandelt worden, von dem glänzenden Licht der Sonne erfüllt ist. Dieser Stein behält seine ihm angehörigen Eigenschaften nicht bei, sondern er ist ganz und gar von den Eigenschaften der Sonne erfüllt; wenn er sich also nachher selbst lieb hat, so ist es dasselbe, als wenn er die Sonne

lieb hat, o meine Geliebte! Und wenn er die Sonne in seinem Herzen lieb hat, so ist es offenbar dasselbe, als wenn er sich selbst lieb hat. Ob nun dieser reine Rubin sich selbst lieb hat oder ob er die Sonne lieb hat, zwischen den beiden Bevorzugungen gibt es keinen Unterschied; in dem einen wie in dem anderen Falle existiert Nichts als das Licht der Morgenröte. Solange aber dieser Stein noch nicht zum Rubin geworden ist, hasst er sich selbst, denn solange er nicht zu Einem Ich geworden, ist er zwei getrennte Iche; er ist nämlich so lange verdunkelt und halb blind, und Dunkelheit ist der Erzfeind des Lichtes. Wenn er sich *zu der Zeit* lieb hat, ist er ein Ungläubiger, da dieses Selbst ein Gegner der mächtigen Sonne ist. Darum ist es zu der Zeit wider das Gesetz für den Stein, 'Ich' zu sagen, da er ganz und gar in der Dunkelheit und im Nichtssein ist. Pharao sagte: »Ich bin die Wahrheit« und ward gedemütigt. Mansur Halladsch sagte: »Ich bin die Wahrheit« und ging frei aus. Der Fluch Gottes folgte dem 'Ich' Pharao's, die Gnade Gottes, o meine Geliebte, folgte dem 'Ich' Mansurs; darum weil Pharao ein Stein war, Mansur aber ein Rubin; Pharao ein Feind des Lichtes, Mansur ein Freund. O liebliche Schwätzerin, Mansurs 'Ich bin Er' war ein tiefer mystischer Ausspruch, der Einssein mit dem Licht ausdrückt, nicht bloße Inkarnation.«

Dieses poetische Bild von der Sonne wird von sufiistischen Dichtern oft auf die Gottheit angewandt. So sagt Dschellâl eddîn:

»Nur die Sonne allein kann die Sonne entfalten, wenn du sie entfaltet sehen willst, wende dich nicht von ihr hinweg. Schatten können ja wohl die Gegenwart der Sonne andeuten, aber nur die Sonne entfaltet das Licht des Lebens. Die Schatten locken den Schlummer heran, wie Abendgespräche, doch wenn die Sonne aufgeht, 'bricht der Mond entzwei'. In der Welt gibt es nichts Wunderbareres als die Sonne, aber die Sonne der Seele geht nicht unter und hat kein Gestern. Obgleich die materielle Sonne einzig in ihrer Art und nur Eine ist, können wir uns doch ähnliche ihr gleiche Sonnen vorstellen. Aber von der Sonne der Seele jenseits dieses Firmaments — von ihr gibt es kein Gleichnis, weder im konkreten noch im abstrakten Sinne. Wo gibt es einen Platz für *seine* Wesenheit im Begriffe, so dass Gleichnisse von *ihm* begriffen werden könnten?«

Zuweilen wird die Seele der Spiegel Gottes genannt. So sagt Dschellâl eddîn:

»Wenn ein Spiegel kein Bild zeigt, was nützet er? Weißt du, warum dein Spiegel kein Bild zeigt? Weil der Rost nicht von seiner Oberfläche abgerieben worden ist. Wenn der Spiegel von allem Rost und Schmutz gereinigt wäre, so würde er das Scheinen der Sonne Gottes zeigen.«

Oft warnt der sufiistische Dichter vor Selbsttäuschung:

»Wer immer auf religiöse Verzückungen beschränkt ist, ist nur ein Mensch; manchmal ist seine Verzückung übertrieben, ein anderes Mal mangelhaft. Der Sufi ist gleichsam der 'Sohn der Jahreszeit', aber der Reine (*Sûfi*) ist über Jahreszeit und Zustand erhaben. Religiöse Verzückungen hängen von Gefühlen und vom Willen ab, aber der Reine wird durch den Atem Jesu neugeboren. Du liebst deine eigenen Verzückungen, nicht mich; nur in der Hoffnung, Verzückungen zu haben, wendest du dich zu mir. Wer immer bald mangelhaft, bald vollkommen ist, wird nicht von Abraham verehrt; er ist »Einer, der untergeht«. Weil die Sterne untergehen und bald oben, bald unten sind, liebte er sie nicht; »ich liebe die nicht, die untergehen«. Wer immer bald erfreuend, bald nichterfreuend ist, ist zu Einer Zeit Wasser, zur anderen Feuer. Er kann das Haus des Mondes sein, aber nicht der wahre Mond; oder wie das Bild einer Geliebten, aber nicht die lebendige Geliebte. Der bloße Sufi ist das 'Kind der Jahreszeit'; er hängt den Jahreszeiten an, wie einem Vater, aber der Reine geht in der überwältigenden Liebe unter. Wer ein Kind von irgend Jemand ist, ist nie frei von Jahreszeit und Zustand. Der Reine geht in dem Licht, 'das nicht erzeugt ist', unter; 'was selbst nicht erzeugt und was nicht erzeugt ist', ist Gott. Geh hin! Suche eine Liebe, wie diese, wenn du am Leben bist; thust du es nicht, so wirst du von den wechselnden Jahreszeiten unterjocht. Blicke nicht auf deine eigenen Bilder, seien sie schön oder hässlich, blicke auf deine Liebe und den Gegenstand deines Verlangens. Blicke nicht auf das Schauspiel deiner eigenen Schwäche oder Niedertracht, blicke auf den Gegenstand deines Verlangens, o Erhabener!«

Der nächstfolgende Auszug ist aus dem (von Fitzgerald ins Englische übersetzten) Gedicht Dschâmi's 'Salâmân und Absâb'. Dschâmi schreibt alle irdische Schönheit und alle irdische Liebe der göttlichen Gegenwart in ihr zu. Ohne

dieses göttliche Licht würde der Mensch keine wirkliche Schönheit sehen, keine wirkliche Liebe kennen.

Salâmân und Absâb, von Dschâmi.

O du, dessen Geist, durch dieses Weltall, in welches du dich einhüllst, ausgegossen, den menschlichen Thon (den irdischen Leib) von ungefähr so erstrahlen lässt, dass die Menschen, plötzlich geblendet, sich vor einem sterblichen Schreine, dessen Licht bloß ein Abglanz des Göttlichen ist, in Verzückung verlieren; erst wenn deine geheime Schönheit Laila's Wange durchdringt, wird sie Madschnún entflammen; und erst wenn du Schírins Augen entzündet hast, schwellen die Herzen dieser zwei Nebenbuhlerinnen vom Blute. Denn Liebender und Geliebte sind nur durch dich, und auch die Schönheit ist nur durch dich; — sterbliche Schönheit ist nur der Schleier, hinter dem sich deine himmlische verbirgt und von sich selbst zehrt, und nach der unsere Herzen sich sehnen, wie nach einer Braut, die verschleiert an uns vorüberblickt — doch immer so, dass Keiner den Schleier von dem, was er verhüllt, unterscheiden kann. Wie lange noch willst du also fortfahren, mit dem Phantom eines Schleiers, hinter dem du nur hervorlugst, die Welt zu berücken? Ich möchte dein Geliebter sein, und nur der deine — ich, dessen Augen durch dein Licht für Alles außer für dich verschlossen sind, ja, der ich in der Offenbarung deiner selbst mir selbst verloren bin, verloren für Alles, was nicht das Selbst ist innerhalb der doppelten Welt, die doch nur Eine ist. Unter allen Formen des Denkens liegst du verborgen, unter der Form alles Geschaffenen; wohin ich auch blicke, sehe ich doch nichts als dich durch dieses ganze Weltall, in dem du dich abspiegelst, und durch jene Augen dessen, den du zum *Menschen* gemacht, erforsche (ich nichts als dich). In deinen Harím findet *Teilbarkeit* keinen Einlass — kein Wort von *Diesem* und *Jenem*; mache du mein getrenntes und abgeleitetes Selbst Eins mit deinem Wesentlichen! Mache mir Platz auf dem Diván, auf dem für Zwei kein Platz ist; damit ich, o Gott, nicht wie der schlichte Araber in der Erzählung zwischen 'mir' und 'dir' verwirrt werde. Wenn *ich* — woher dieser Geist, der mich durchgeistet? Wenn *du* — woher diese Ohnmacht der Sinne?

Wir sehen hier dieselbe Stimmung, um die der christliche Dichter betet, wenn er sagt: »Mögen Alle Alles thun, wie in deinem Anblick.« Der Sufiismus, von dessen Übertriebenheiten abgesehen, kann fast als christlich bezeichnet

werden; ich zweifle auch nicht, dass er seine tiefsten Anregungen dem Christentum verdankte, namentlich jenem metaphysischen Christentum, welches auf die Platonische und Neuplatonische Philosophie gegründet war. Wir sahen, dass die Sufis selbst dies nicht leugnen; im Gegenteil, sie berufen sich auf Jesus oder Isa als ihre höchste Autorität, sie bedienen sich fortwährend der Sprache des Neuen Testaments und beziehen sich oft auf die Legenden des Alten. Wenn das Christentum und der Mohammedanismus sich jemals zur Erfüllung der hohen Zwecke, welche sie beide verfolgen, vereinigen sollten, so würde der Sufiismus der gemeinsame Boden sein, auf dem sie am besten zusammentreffen, einander verstehen und einander helfen könnten.

Zwölfte Vorlesung.

Der Logos.

Die Religion eine Brücke zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren.

Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass die Stifter der Weltreligionen Alle Brückenbauer (pontifices) gewesen seien. Sobald das Dasein eines Jenseits, eines Himmels über der Erde, sobald das Dasein von Mächten über uns und unter uns anerkannt worden war, schien eine große Kluft befestiget zu sein zwischen zwei Welten, die man mit verschiedenen Namen — als die irdische und die himmlische, die körperliche und die geistige, die phänomenale und die noumenale, oder am allerbesten als die sichtbare und die unsichtbare (*ὁρατός* und *ἀνόρατος*) Welt — bezeichnete, und es war der Hauptzweck der Religion, diese zwei Welten wieder zu vereinigen, sei es durch die Brückenbogen der Hoffnung und Furcht, oder durch die eisernen Ketten logischer Schlussfolgerungen.[1])

1) Der Verfasser eines Artikels im *Christian Register*, 16. Juli 1891, p. 461, drückt dieselben Gedanken aus, wenn er sagt: »Was allen Religionen zu Grunde liegt, ist der natürliche Instinkt des Menschen von seiner Verwandtschaft mit dem Unendlichen; und dieser Instinkt wird nicht geschwächt, sondern im Gegenteil von einem Zeitalter zum andern um so stärker und fester gemacht werden, eine je weitere Erfahrung der Überblick über die Laufbahn des menschlichen Geschlechtes dem Menschen gewährt, und je mehr ihn derselbe in den Stand setzt, seine Geschichte immer deutlicher zu erklären, und sie als ein unter der Herrschaft unab-

Dieses Problem, wie man die unsichtbare und die sichtbare Welt vereinigen könne, stellte sich unter drei Hauptgesichtspunkten dar. Das erste war das Problem der Schöpfung, oder die Frage, wie die unsichtbare erste Ursache je mit der sichtbaren Materie in Berührung kommen und ihr Gestalt und Sinn verleihen konnte. Das zweite Problem war das Verhältnis zwischen Gott und der individuellen Seele. Das dritte war die Rückkehr der Seele von der sichtbaren zur unsichtbaren Welt, von dem Kerker ihres sterblichen Leibes zur Freiheit eines himmlischen Paradieses. Dieses dritte Problem ist es, das uns in diesem Kursus von Vorlesungen hauptsächlich beschäftigt hat, doch ist es schwer, dasselbe ganz von dem ersten und zweiten zu trennen. Die individuelle Seele, insofern sie in einem materiellen Körper wohnt, bildet einen Teil der geschaffenen Welt, und die Frage betreffs der Rückkehr der Seele zu Gott hängt daher mit dem Problem ihrer Schöpfung durch Gott oder ihrer Emanation aus Gott aufs engste zusammen.

Indem wir dieses letzte Problem behandelten und die verschiedenen Lösungen, die es erfahren hatte, untersuchten, sahen wir, dass die meisten Religionen und Philosophien der alten Welt sich mit der Vorstellung begnügten, dass die individuelle Seele sich immer mehr und mehr Gott nähere und, einer objektiven Gottheit von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehend, ihre irdische Individualität beibehalte. Es hat nur Eine Religion oder Eine religiöse Philosophie gegeben, die des Vedânta, welche auf Grund der festen Überzeugung, dass die menschliche Seele niemals von der göttlichen Seele getrennt gewesen sein konnte, die Rückkehr der Seele zu Gott

---

änderlicher Gesetze stehendes, zusammenhängendes Ganzes zu sehen. Die Religion ist daher etwas, was über jede Form, in der sie jemals aufgetreten, erhaben ist und darüber hinausgeht, und das Christentum ist ein deutlich unterschiedener, doch natürlicher Schritt in einem Entwicklungsprozess, nicht eine übernatürliche Form, die von außen in das menschliche Leben hineinragt, und noch keine absolute Religion.«

oder ihre Annäherung an Gott bloß als eine Metapher ansah, während sie das höchste Glück der Seele in dem Entdecken und Wiederfinden ihrer wahren Natur, als von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit mit Gott Eins seiend, erblickte. Dieser Gegensatz zeigte sich recht deutlich bei einer Vergleichung des Sufiismus mit dem Vedântismus. Der Sufi mit all seiner heißen Liebe zu Gott stellt sich die Seele vor, wie sie zu Gott emporschwebt, sich einem Liebenden gleich nach einer immer größeren Annäherung an ihn sehnt und sich schließlich in begeisterte Verzückungen verliert, wenn sie die beseligende Vision genießt. Der Vedântist dagegen, nachdem er sich einmal durch strenge Logik überzeugt hat, dass es nur Eine göttliche Substanz geben könne, die er das Selbst oder den Âtman nennt, und dass sein menschliches Selbst nicht etwas von dem wahren und universalen Selbst, von dem, was Alles in Allem war, ist und sein wird, seinem innersten Wesen nach Verschiedenes sein könne, begnügt sich mit der Thatsache, dass er vermittelst strenger Vernunftschlüsse sein wahres Selbst in dem höchsten Selbst wiedergefunden und so Ruhe in Brahman erlangt hat. Er kennt keine Verzückungen, keine leidenschaftliche Liebe zur Gottheit, auch wartet er nicht auf den Tod, dass er die Seele von ihrem körperlichen Gefängnisse befreie, sondern er verlässt sich auf Erkenntnis, auf die höchste Erkenntnis, überzeugt, dass sie stark genug sei, seine Seele schon in diesem Leben von aller Unwissenheit und Täuschung zu befreien. Wohl kommen auch Manche der Sufis diesem Punkt zuweilen sehr nahe, so wenn Dschellâl eddin sagt: »Das 'Ich bin Er' ist ein tiefer mystischer Ausspruch, der Einssein mit dem Lichte ausdrückt, nicht bloße Inkarnation.« Doch ist im Allgemeinen das Einssein, welches das höchste Gut des Sufi ist, die Vereinigung von Zweien, nicht die Leugnung der Möglichkeit wirklicher Trennung.

Es gibt Religionen, in denen für eine Annäherung der individuellen Seele an Gott oder für den Glauben, dass sich die Seele in Gott wiederfinde, gar kein Platz zu sein scheint.

Der Buddhismus in seiner ursprünglichen Form weiß von keiner objektiven Gottheit, von Nichts, dem die subjektive Seele sich nähern oder womit sie vereint sein könnte. Wenn wir im Buddhismus überhaupt von einer Gottheit reden können, so würde sie im Buddha ihren Sitz haben, d. h. in der erwachten Seele, die sich ihrer wahren, ewigen Natur bewusst und durch Selbsterkenntnis erleuchtet ist. Diese Selbsterkenntnis war aber nicht mehr die Erkenntnis des Âtman wie im Vedânta, oder wenn sie es ursprünglich war, so war sie es nicht mehr in jenem Buddhismus, der uns in den heiligen Büchern dieser Religion vorgeführt wird.

Im Judentum dagegen ist der Begriff der Gottheit so stark ausgeprägt, so objektiv, so majestätisch und so überaus erhaben, dass eine Annäherung an oder eine Vereinigung mit Jehovah geradezu als eine Beleidigung der Gottheit angesehen worden wäre. Es scheint im Alten Testament noch Spuren eines älteren Glaubens an eine innigere Verwandtschaft zwischen Gott und dem Menschen zu geben, aber sie weisen nie auf einen philosophischen Glauben an die ursprüngliche Einheit der göttlichen und der menschlichen Seele hin, auch hätten sie unmöglich zu dem Begriff von dem Worte als dem Sohne Gottes führen können. Auch in den mythologischen Religionen des klassischen Altertums war wenig Raum für eine Vereinigung zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur. Der Charakter der griechischen und römischen Götter ist so ausgesprochen persönlich und dramatisch, dass die Möglichkeit, dass eine menschliche Seele je mit einem derselben vereinigt werden oder in ihm aufgehen könnte, ganz ausgeschlossen ist. Das höchste Vorrecht, das besonders begünstigte Personen hätten anstreben können, bestand darin, dass sie in die Gesellschaft der Olympier aufgenommen wurden. Doch auch hier können wir noch mancher Spuren eines älteren Glaubens habhaft werden, denn bekanntlich haben einige der alten Dichter und Philosophen Griechenlands erklärt, dass sie glaubten, Götter und Menschen hätten denselben Ursprung, die Götter seien

unsterbliche Sterbliche und die Menschen sterbliche Unsterbliche.[1])

Wenn aber auch der Glaube an die ewige Einheit dessen, was wir menschlich und göttlich nennen, hier und da zum Durchbruch kommt,[2]) so ist es doch nur die Vedânta-Religion, in der dieselbe ihre volle Anerkennung und Entwicklung erfahren hat. Hier ist sie ohne alle jene metaphorischen Verkleidungen, die wir in anderen Religionen finden, nur durch Vernunftgründe festgestellt worden. Eine der geläufigsten Metaphern ist die, welche die wesentliche Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur unter dem Schleier der Vaterschaft und Sohnschaft ausdrückt. Die menschliche Sprache hätte kaum eine bessere Metapher an die Hand geben können, um wesentliche Einheit und äußerliche Verschiedenheit auszudrücken, und doch wissen wir, zu wie viel Legendenhaftem und Mythologischem diese Metapher Anlass gegeben hat. Keine Metapher kann vollkommen sein, aber der schwache Punkt in unserer Metapher ist der, dass jeder menschliche Vater selbst geschaffen ist, während wir einen Namen für eine Macht brauchen, die erzeugt, aber selbst ungezeugt ist. Wir dürfen nicht glauben, dass Jeder, der von Gott als einem Vater oder von Menschen als den Söhnen Gottes spricht, dadurch den Glauben an die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ausdrückt. Diese Vaterschaft Gottes kann man fast in jeder Religion finden, und sie bedeutet nicht mehr, als den Glauben an die väterliche Güte Gottes. Moses meint nicht mehr, als dies, wenn er sagt: »Ihr seid Kinder des Herrn, eures

---

1) *Heracliti Reliquiae*, ed. Bywater, No. LVIII: *Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τον ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.*

2) Die berühmte chinesische Inschrift vom Jahre 133 n. Chr., die unlängst in dem Thale des Orkhon entdeckt worden ist, beginnt mit den folgenden Worten: »O Himmel so blau! Es gibt nichts, was nicht von dir beschützt wird. Der Himmel und die Menschen sind zusammen vereint, und das Weltall ist Eins (gleichartig).« Siehe G. Schlegel, *La Stèle Funéraire du Teghin Giogh*, 1892.

Gottes« (5. Mose, 14, 1); oder wenn er von dem 'Fels, der dich gezeuget hat' und von Gott, 'der dich gemacht hat' spricht (5. Mose, 32, 18); oder wenn er fragt:[1] »Ist er nicht dein Vater und dein Herr? Ists nicht er allein, der dich gemacht und bereitet hat?« (5. Mose, 32, 6). Diese Ideen sind nicht die historischen Antecedentien jenes Glaubens an die Vaterschaft Gottes und die göttliche Sohnschaft Christi als des Wortes Gottes, der das vierte Evangelium durchdringt. Abraham, der im Alten Testament einfach als der Freund Gottes bezeichnet wird, wird von späteren jüdischen Philosophen wie Philo als 'durch seine Güte ein einziger Sohn'[2]) erwähnt, während an Einer Stelle des Neuen Testaments Adam als der Sohn Gottes ausgesondert wird. Doch gehört dies Alles einer ganz anderen Sphäre des Denkens an, als die, in der die Stoiker und nach ihnen Philo, der Verfasser des vierten Evangeliums und Christus selbst sich bewegten. Bei ihnen war der Sohn Gottes etwas ganz Anderes, nämlich das Wort Gottes, und zwar das in Jesu Fleisch gewordene Wort Gottes.

Die orientalischen Einflüsse im Urchristentum.

Sie können das, was die alten Vedântaphilosophen Indiens und die viel jüngeren Sufis Persiens über die Gottheit und ihr wahres Verhältnis zur Menschheit zu sagen hatten, nicht angehört haben, ohne dass Ihnen zahlreiche Ähnlichkeiten aufgefallen wären zwischen diesen orientalischen Religionen und den Glaubensmeinungen, die wir selbst hegen, oder zu denen sich manche der ältesten und hervorragendsten

---

1) Ich muss ein für alle mal bemerken, dass ich, wenn ich Moses und andere als solche geltende Verfasser alttestamentlicher Bücher citiere, einfach der allgemeinen Sitte folge, ohne damit irgend eine Meinung über die Resultate wissenschaftlicher Kritik auszudrücken. Wir dürfen doch auch von Homer sprechen, ohne uns dadurch zu der Ansicht zu verpflichten, dass er alle Bücher der Ilias und Odyssee geschrieben habe.

2) *Γεγονὼς εἰσποιητὸς αὐτῷ μόνος υἱός*, Philo. De Sobriet. 11 (1, 401).

Kirchenväter bekannten. So auffallend sind manche dieser Ähnlichkeiten, namentlich in Bezug auf das Verhältnis der übersinnlichen Gottheit zur phänomenalen Welt und zur individuellen Seele, dass es eine Zeitlang geradezu als ausgemacht galt, dass die ältesten Kirchenväter vom Orient beeinflusst worden seien. Selbst Daehne in seiner *Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie* hat sich von dieser Meinung nicht ganz losgesagt. Obgleich nun aber ein genaueres Studium der Vedânta- und der Sufi-Philosophie eine noch größere Anzahl von Ähnlichkeiten als zuvor ergeben hat, so ist doch gegenwärtig die Idee eines unmittelbaren Einflusses indischen oder persischen Denkens auf die älteste christliche Religion und Philosophie von den meisten Gelehrten aufgegeben worden.

Entlehnung religiöser Gedanken.

Die Schwierigkeit, irgend eine Entlehnung seitens Einer Religion von einer andern zuzugeben, ist viel größer, als man gewöhnlich annimmt, und wenn eine solche stattgefunden hat, so gibt es meiner Ansicht nach nur Einen Weg, sie auf befriedigende Weise festzustellen, nämlich durch das thatsächliche Vorkommen von Fremdwörtern, oder allenfalls von Übersetzungen fremdländischer Ausdrücke, die in der Sprache, in welche sie übertragen worden sind, ein gewisses unidiomatisches Aussehen behalten. Es scheint unmöglich, dass irgend eine religiöse Gemeinde die Grundprinzipien der Religion von einer anderen entlehnt habe, wenn nicht ein inniger und fortwährender Verkehr zwischen ihnen bestand, überhaupt wenn nicht die Möglichkeit eines bequemen Gedankenaustausches in einer gemeinsamen Sprache vorhanden war. Und in dem Falle hätten doch diejenigen, welche Gedanken entlehnten, schwerlich umhin können, auch Wörter zu entlehnen. Wir sehen dies in allen Fällen, wo weniger civilisierte Völker zu einer höheren Kulturstufe erhoben und zu einer höheren Religion bekehrt werden; und dasselbe geschieht

— wenngleich in einem geringeren Grade — auch da, wo ein gegenseitiger Austausch religiöser Ideen zwischen civilisierten Völkern stattgefunden hat. Die Sprache der polynesischen Konvertiten ist voll von englischen Ausdrücken. Selbst die Sprache eines civilisierten Landes wie China enthält, nachdem es zum Buddhismus bekehrt worden ist, eine Menge korrumpierter Sanskritwörter. Sogar die religiöse Sprache Roms zeigt, nachdem sie einmal griechischem Einfluss ausgesetzt gewesen war, deutliche Spuren dieses Einflusses. Wir finden keine solchen Spuren in der Sprache der ersten Christen. Die Elemente ihrer religiösen und philosophischen Terminologie sind sämtlich entweder griechisch oder jüdisch. Selbst die Juden, die doch mit anderen Völkern so häufig verkehrten und während der alexandrinischen Periode in so ausgedehntem Maße von ihren griechischen Lehrern entlehnten, verraten in ihrem religiösen und philosophischen Wortschatze kaum irgendwelche Spuren einer Einfuhr religiöser Ausdrücke aus anderen orientalischen Ländern. Auch zu einer früheren Zeit gibt es, wie wir gesehen haben, im Hebräischen nur ganz wenige und schwache Spuren davon, dass die Juden von den Babyloniern oder den Persern entlehnt hätten. Benachbarte Völker können ja Vieles voneinander entlehnen, für die Vorstellung aber, dass sie stillschweigend und unehrlicher Weise voneinander stehlen oder entlehnen, gibt es in der Geschichte der Welt kaum irgendwelche Anhaltspunkte. Am allerwenigsten fällt es ihnen ein, die eigentlichen Ecksteine ihrer Religion und Philosophie von einem fremden Steinbruche wegzuschleppen. Es wäre zum Beispiel für die ersten christlichen Väter ganz unmöglich gewesen, zu verhehlen oder zu leugnen, dass sie von dem Alten Testament oder der griechischen Philosophie abhängig waren. Niemand hat dies je bezweifelt. Ganz anders aber verhält es sich mit indischen und persischen Einflüssen. Die Möglichkeit, dass einige hochgebildete Perser oder sogar Inder zur Zeit oder schon vor der Zeit des Auftretens des Christentums in Alexandria gelebt haben können, lässt sich

nicht bestreiten; dass aber Philo oder Clemens die undankbaren und unehrlichen Schüler indischer Pandits, buddhistischer Bhikshus oder persischer Mobeds gewesen seien, ist mehr, als irgend ein ernster Forscher der Geschichte des menschlichen Denkens bei dem gegenwärtigen Stande unserer Wissenschaft möglicherweise zugeben könnte.

Auch dürfen wir nicht vergessen, dass die meisten Religionen ein Gefühl der Feindseligkeit gegen andere Religionen hegen, und dass es nicht wahrscheinlich ist, dass sie von anderen, deren wichtigste Grundlehren sie für falsch halten, entlehnen sollen. Man hat oft geglaubt, dass die ersten Christen Vieles von den Buddhisten entlehnt hätten, und es gibt ja ohne Zweifel höchst auffällige Übereinstimmungen zwischen den legendenhaften Lebensgeschichten Buddha's und Christi. Wenn wir aber bedenken, dass dem Buddhismus der Glaube an Gott fehlt, während die wesentlichste Lehre des Christentums die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft des Menschen ist, so werden wir es schwer finden, zu glauben, dass die Christen ihren Stolz darein gesetzt hätten, auf den Sohn Gottes irgend welche Details aus der Biographie eines atheistischen Lehrers zu übertragen, oder einige seiner Lehren anzunehmen, während sie die übrigen verabscheuten und verwarfen.

Noch eine andere Schwierigkeit steht der Annahme, dass gewisse Religionen voneinander entlehnt hätten, im Wege. Ein genaueres historisches Studium der Religionen und Philosophien des Altertums hat uns in den Stand gesetzt, das natürliche und ununterbrochene Wachstum jeder derselben zu verfolgen. Wenn wir gelernt haben zu verstehen, wie Religionen und Philosophien, die uns zuerst durch ihre Ähnlichkeit in Erstaunen setzten, jede ihre eigene unabhängige und ununterbrochene Entwicklung gehabt haben, so werden wir nicht mehr nach fremden Einflüssen oder Einmischungen suchen, da wir wissen, dass in Wirklichkeit kein Platz für dieselben da ist. Nehmen wir zum Beispiel die Vedânta-Philosophie, so können wir deren Entwicklung von den

Hymnen zu den Brâhma*n*as, den Upanishaden, den Sûtras und deren Kommentaren Schritt für Schritt verfolgen, und Keiner, der sich einmal über diese ununterbrochene Entwicklung klar geworden ist, würde auch nur im Traume daran denken, irgendwelche äußere Einflüsse anzunehmen. Die Auffassung des Todes als eines bloßen Wechsels des Aufenthaltsortes, die Anerkennung der wesentlichen Identität des menschlichen und des göttlichen Geistes und das Zugeständnis der wahren Unsterblichkeit, die gänzlich auf Erkenntnis beruhe und selbst ohne das Dazwischentreten des physischen Todes möglich sei — dies sind lauter Glaubensartikel, die, so verschieden sie auch von der primitiven Religion der indischen Âryas sein mögen, dennoch das natürliche Ergebnis des indischen Geistes sind, wie er, sich selbst überlassen, von einem Menschenalter zum andern über die Probleme des Lebens und der Ewigkeit nachsann. Wenn wir also Spuren derselben oder ganz ähnlicher Glaubensartikel in der spätesten Phase des Judentums, wie es bei Philo, und wieder in den frühesten Phasen des Christentums, wie es bei St. Clemens und anderen zum Christentum bekehrten Hellenisten erscheint, finden, so müssen wir uns vor Allem fragen: Können wir uns die philosophischen Anschauungen Philo's, der ein Jude war, und die des Clemens, der ein Christ war, als das natürliche Ergebnis bekannter historischer Antecedentien erklären, und wenn so, ist irgend eine Notwendigkeit, ja, irgend eine Möglichkeit vorhanden, äußere von Indien oder von Persien, vom Buddhismus oder vom Manichäismus kommende Einflüsse zuzugeben?

Philo und seine allegorische Interpretation.

Beginnen wir mit Philo, und fragen wir uns, ob wir nicht seine Philosophie vollständig als das natürliche Ergebnis der Umstände seines Lebens erklären können. Es heißt zu weit gegangen, wenn man Philo einen Kirchenvater nennt; aber es ist vollkommen richtig, dass das Christentum des

Clemens, des Origenes und anderer Kirchenväter einen großen Teil seiner metaphysischen Grundlage und seiner philosophischen Phraseologie jener jüdisch-alexandrinischen Schule verdankt, von der Philo nur Ein, wenngleich der bekannteste Vertreter ist. Manche von den ältesten Kirchenvätern standen ohne Zweifel mehr unmittelbar unter dem Einfluss der griechischen Philosophie, andere hingegen kamen erst unter ihre Herrschaft, nachdem dieselbe durch den Geist jüdischer Philosophen, wie Philo, und jüdischer Konvertiten in Ägypten und Palästina hindurchgesickert war.

Philo war ein echtes Kind seiner Zeit, und wir müssen versuchen, seine Religionsphilosophie als das natürliche Resultat der Verhältnisse zu verstehen, in denen sich die altjüdische Religion befand, als sie sich der griechischen Philosophie gegenüber sah. Philo's Geist war mit griechischer Philosophie getränkt, so dass es, wie uns Suidas berichtet, ein fliegendes Wort wurde, dass entweder Plato philonisiere, oder Philo platonisiere. Merkwürdig ist es,[1]) dass beide Parteien, die Griechen sowie die Juden, und später auch die Christen, statt sich darüber zu freuen, dass ihre eigenen Ansichten von Anderen angenommen worden seien, sich über Ausschreiberei beklagten und es sich sehr angelegen sein ließen, jede ihren eigenen Anspruch auf Priorität geltend zu machen. Selbst ein so aufgeklärter und gelehrter Mann wie St. Clemens von Alexandria schreibt: »Sie haben die Hauptlehren, die sie über Glauben, Erkenntnis und Wissenschaft, über Hoffnung, Liebe und Reue, über Mäßigkeit und Gottesfurcht haben, aus unseren Büchern entlehnt« (Strom. II, 1). Diese Klagen von Seiten des Clemens können als wohlbegründet gelten. Anders verhält es sich aber mit Männern wie Minucius Felix auf der Einen und Celsus auf der anderen Seite. Diese beiden sind eifrige Parteigänger. Wenn Minucius Felix sagt, dass die griechischen Philosophen den Schatten

1) Siehe Hatch, *Hibbert Lectures*, pp. 250 seq. Tertulliani Apologeticus, ed Bindley, cap. xlvii, note 9.

halber Wahrheiten von der göttlichen Lehre der jüdischen Propheten nachahmten, so möchte man gerne wissen, ob er denn wirklich dachte, dass Aristoteles den Jesaia studiert habe. Und wenn Celsus sagt, dass die christlichen Philosophen bloß ein Gewebe von Missverständnissen der alten Lehre webten und sie mit lauter Trompete vor den Menschen ausposaunten, wie Hierophanten um diejenigen herum, welche in die Mysterien eingeweiht werden, wollte er uns wirklich glauben machen, dass die Apostel und namentlich der Verfasser des vierten Evangeliums die hauptsächlichen Schriften von Plato und Aristoteles studiert hätten? Eines wird jedoch durch diese Streitereien ganz klar, nämlich dass das Judentum, das Christentum und die griechische Philosophie in ihrem Kampfe gegen einander auf vollkommen gleichem Fuße standen, und dass sie alle drei sich schließlich auf das Urteil der Welt berufen mussten, und zwar einer Welt, die fast ganz in den Schulen der Stoiker und Neuplatoniker aufgewachsen war. So hieß es von Origenes, er sei in seiner Lebensweise ein Christ, aber in seinen Ansichten über Gott ein Grieche (Euseb. *H. E.*, VI, 19). Justin Martyr geht so weit, in einem etwas beleidigten und ärgerlichen Tone zu sagen: »*Wir* lehren dasselbe wie die Griechen, und doch werden wir allein um dessentwillen, was wir lehren, gehasst« (Apol. I, 20). Derselbe Justin Martyr spricht fast wie ein griechischer Philosoph, wenn er gegen anthropomorphische Ausdrücke protestiert. »Ihr sollt nicht glauben,« schreibt er, »dass der ungezeugte Gott von irgendwo her komme oder irgend wohin gehe . . . Er, den der Raum, den die ganze Welt nicht zu fassen vermag, bewegt sich nicht, da er ja geboren ward, ehe die Welt geboren war.« An einer anderen Stelle (Apol. II, 13) sagt er: »Die Lehren des Plato sind denen Christi nicht fremd, wenn auch nicht in allen Stücken ähnlich . . . denn alle Schriftsteller (des Altertums) waren vermittelst des ihnen inwohnenden Samens des eingepflanzten Wortes (des Logos) im stande, eine schwache Anschauung der Wirklichkeiten zu haben.«

Synesius, 379—431.

Sogar noch im vierten Jahrhundert und nach dem Konzil von Nicäa begegnet uns ein merkwürdiger Fall von dieser Mischung christlichen Glaubens mit griechischer Philosophie in einem Bischof, dessen Name Vielen unter Ihnen aus Kingsley's herrlichem Roman '*Hypatia*' bekannt sein dürfte. Bischof Synesius (um 370 n. Chr. geboren) war thatsächlich ein Zuhörer von Hypatia's Vorlesungen gewesen. Obgleich er ein Bischof war, zeigt er sich in seinen Schriften als ein großer Liebhaber von Jagdhunden und Pferden, von Weidwerk und Kampf. Er beschäftigte sich aber auch eifrigst mit dem Studium der griechischen Philosophie, und es ist sehr interessant, den Zwiespalt zwischen seiner Religion und seiner Philosophie zu beobachten, wie derselbe in Briefen an seine Freunde zu Tage tritt. Er wurde offenbar sehr gegen seinen Willen zum Bischof — Bischof von Ptolemais — gemacht, und er sieht gar nicht ein, warum er in seinem Bischofsamte seine Pferde und Jagdhunde aufgeben sollte. Aber nicht allein das — sondern er erklärt auch, dass er seine philosophischen Überzeugungen, selbst wo sie mit dem Christentum in Widerspruch gerieten, ebensowenig aufgeben könne. Er bekennt, dass er durch Erziehung ein Heide, von Beruf ein Philosoph sei, und dass er, falls seine Pflichten als Bischof seiner Philosophie irgendwie hinderlich sein sollten, seine Diöcese aufgeben, den geistlichen Stand abschwören und sich nach Griechenland zurückziehen würde. Er scheint jedoch seine Skrupel beruhigt zu haben und in seinem Amt verblieben zu sein, indem er seine griechische Philosophie für sich behielt, da sie, wie er sagt, der großen Masse nichts nützen würde, und indem er die Leute in ihren Vorurteilen, die sie eingesogen hatten — was immer er damit meinte — weiter leben ließ.

Wenn dieses schwankende Christentum selbst nach dem Konzil von Nicäa, 325, bei einem Bischof möglich war, so können wir uns leicht vorstellen, was es im ersten und

zweiten Jahrhundert gewesen sein dürfte, als Leute, die bei der griechischen Philosophie aufgewachsen waren, sich zum ersten Mal dazu überreden ließen, sich der Kirche der Christen anzuschließen.

Indem ich es versuchte, Ihnen den wichtigen Prozess vorzuführen, welcher im Orient und namentlich in Alexandria die religiösen Ideen der semitischen Welt mit den philosophischen Ideen Griechenlands in Wechselbeziehung brachte, habe ich mir erlaubt, manches vorwegzunehmen, was eigentlich zu meinen nächsten Vorlesungen gehört. Es kann jedoch keinen Zweifel darüber geben, dass dieser Prozess der geistigen Amalgamation zwischen dem Orient und dem Occident, den wir noch im vierten Jahrhundert vor sich gehen sehen, viel früher begonnen hat, und zwar hauptsächlich in jener Schule jüdischer Denker, deren Vertreter für uns Philo ist. Er muss ja für uns stets der Hauptvertreter einer ganzen Phase jüdischen Denkens bleiben, denn obgleich er sich selbst auf frühere Lehrer beruft, sind uns doch deren Werke nicht erhalten.[1] Wir dürfen der Persönlichkeit Philo's — so gewaltig sie auch war — nicht zu viel zuschreiben. Wir sollten vielmehr die Philonische Phase des Judentums als das natürliche Resultat der Zerstreuung der Juden über die ganze civilisierte Welt — über »Assyrien, Ägypten, Pathros, Cush, Elam, Schinar und die Inseln des Meeres« — und ihrer Berührung mit den besten Gedanken dieser Länder zu verstehen suchen. Wie die Meisten seiner Mitverbannten, hielt auch Philo fest an dem Glauben an das Alte Testament. Er ist zuerst Jude und dann Philosoph, doch muss der Jude, indem er in der Sprache der griechischen Philosophie zu denken und zu sprechen lernt, viele Zugeständnisse machen. Philo's Stellung, nachdem er mit der griechischen Philosophie bekannt geworden, erinnert uns oft an die des Rammohun Roy, der fest an den Veda glaubte, als er sich plötzlich den Lehren des Christentums gegenüber sah. Er musste

1) Bigg, *Christian Platonists*, p. 6.

sich vieler Dinge schämen, die sich in den heiligen Büchern Indiens fanden, gerade so wie nach Celsus Juden und Christen sich thatsächlich ihrer Bibel schämten.[1] Er musste daher viele der unfruchtbaren Traditionen seines alten Glaubens aufgeben, andere hingegen suchte er in dem von christlichen Schriften empfangenen Lichte zu erklären, bis er sich zuletzt einen neuen Begriff der Gottheit und der Beziehung des Menschen zur Gottheit formulierte, der sowohl mit den Absichten der indischen Weisen als auch mit den Zielen christlicher Lehrer in Einklang zu stehen schien. Der Prüfstein der Wahrheit, den er annahm, war ungefähr derselbe, wie der, den Philo von Plato übernommen hatte,[2] dass nämlich nichts der Gottheit Unwürdiges als wahr angenommen werden dürfe, so heilig auch die Autorität, auf der es beruht, sein mag. War dies einmal zugegeben, so folgte alles Andere von selbst. Bei all seiner Ehrfurcht vor dem Alten Testament, ja — wie er sagen würde — gerade um dieser Ehrfurcht willen, trug Philo kein Bedenken, es 'eine große und unheilbare Thorheit' zu nennen, wenn man glaube, dass Gott wirklich Fruchtbäume im Paradiese gepflanzt habe. An einer anderen Stelle sagt Philo, von Gott als bereuend zu sprechen, sei eine größere Ruchlosigkeit, als irgend eine, die in der Sündflut ersäuft wurde.[3] Die Auslegung, welche er für diese und ähnliche Stellen gibt, ist wesentlich von derselben Art, wie die, welche gebildete Inder heutzutage für den abscheulichen Kult der Göttin Durgâ geben (*Anthropologische Religion*, p. 156 fg.). Doch so unwahrscheinlich uns auch derlei Auslegungen vorkommen mögen, so zeigen sie doch immerhin eine Achtung vor der Wahrheit und einen

1) Bigg, *Christian Platonists*, p. 147.

2) Bigg, *Christian Platonists*, p. 51. Philo, *De Sacrificio Ab. et Caini*, XXVIII, p. 181. Wir finden dasselbe bei Clemens, Hom. II. 40: *πᾶν λεχθὲν ἢ γραφὲν κατὰ τοῦ θεοῦ ψεῦδός ἐστιν.*

3) Siehe Philo, *Quod Deus immutabilis*, I, 275.

Glauben an göttliche Heiligkeit. Weder Philo, noch Clemens, noch Origenes konnte es über sich bringen, physische oder moralische Unmöglichkeiten einfach als wunderbar und übernatürlich hinzunehmen. [1]) Da sie einmal an einen Logos oder eine die Welt beherrschende Vernunft glaubten, wurde alles Unvernünftige *ipso facto* unmöglich oder musste als allegorisch gedeutet werden. Wenn wir bedenken, welch ein gewaltiger philosophischer Denker Philo war, so scheinen manche von seinen allegorischen Auslegungen geradezu unglaublich, so wenn er erklärt, dass Adam in Wirklichkeit das angeborene Wahrnehmungsvermögen des Geistes bedeute, und dass Eva dasselbe in seinem thätigen Charakter bezeichne, wie es später als Helfer und Bundesgenosse des Geistes zum Vorschein komme. Auf dieselbe Weise steht nach Philo *Abel* für 'Vergänglichkeit', *Cain* für 'Eigendünkel und Anmaßung', *Seth* für 'Bewässerung', *Enos* für 'Hoffnung', *Henoch* für 'Verbesserung', *Noah* für 'Gerechtigkeit', *Abraham* für 'Belehrung', *Isaak* für 'Freude am Übersinnlichen'. Mit all dem ist es Philo vollkommen ernst, und er ist von der Richtigkeit seiner Auslegungen fest überzeugt. Und warum? Weil, wie er immer und immer wieder sagt, »kein Mensch solche Geschichten glauben könne, wie die, dass ein Weib aus eines Mannes Rippe gemacht worden sei.« »Offenbar,« sagt er, »steht 'Rippe' für 'Macht', wie wenn wir sagen 'Ein Mann hat Rippen' statt 'hat Stärke', oder 'Ein Mann ist dickrippig'. Adam muss also den Geist darstellen, Eva die bereits durch die Sinne wirkende Wahrnehmung, und die Rippe die noch im Geiste schlummernde beständige Kraft.« Auch so müssen wir bei Philo den starken Willen bewundern, wenn auch das Fleisch schwach war.

Diese allegorischen Auslegungen waren bei Philo unvermeidlich geworden, wie sie es zuvor bei Manchen der aufgeklärteren griechischen Philosophen gewesen waren, wo wir sie schon bei Demokritos und Anaxagoras und als besonders

---

1) Bigg, *Christian Platonists*, p. 137.

beliebt bei den Stoikern, den unmittelbaren Lehrern des Philo, finden. Wenn heilige Überlieferungen oder heilige Bücher von den Menschen mit übermenschlicher Autorität ausgestattet worden sind, so dass Alles, was sie enthalten, als die Wahrheit und nichts als die Wahrheit hingenommen werden muss, — was bleibt übrig, als entweder das der Gottheit Unwürdige für wunderbar zu erklären oder sich mit der Allegorie zu behelfen? Übrigens sind Philo's Allegorien, obgleich sie nicht am Platze sind, nicht ohne ihre eigene tiefe Bedeutung. Ich will nur Eine anführen, welche wirklich einen sehr guten Abriss seiner Lehren enthält. Indem Philo von den Cherubim spricht, welche 'mit einem bloßen hauenden Schwert' aufgestellt waren, 'zu bewahren den Weg zu dem Baum des Lebens', fährt er, nachdem er einige andere Deutungsversuche angeführt hat, folgendermaßen fort: »Einst[1]) hörte ich ein noch feierlicheres Wort von meiner Seele, die gewohnt ist, oft von Gott besessen zu sein und über Dinge, die ich nicht wusste, zu prophezeien; Dinge, die ich mir, wenn ich kann, ins Gedächtnis zurückrufen und hier erwähnen will. Sie sagte mir also, dass in dem Einen wirklich existierenden Gott die höchsten und hauptsächlichen Kräfte zwei sind, Güte und Macht, und dass er durch Güte das Weltall erzeugt hat und durch Macht über das Erzeugte herrscht; und dass ein Drittes in der Mitte, welches diese Beiden zusammenbringt, der Logos ist; denn durch den Logos ist ja Gott sowohl im Besitze der Herrschaft als auch gut (*καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι*). Von der Herrschaft also und der Güte (so sagte sie) sind diese beiden Mächte, die Cherubim, Symbole, und das bloße Schwert ist ein Symbol des Logos. Denn der Logos ist etwas, was sich rasch vorwärts bewegt und heiß ist, namentlich der der (ersten) Ursache (*ὁ τοῦ αἰτίου*), weil letztere allen Dingen vorausging und alle Dinge

---

1) Siehe Philo *de Cherubim* (ed. Pfeiffer Vol. II, p. 16).
Anm. des Übers.

überholte (*παρημείψατο*), da sie einerseits vor Allem begriffen wird, andererseits über Allem erscheint.« [1])

So weit können wir Philo folgen. Wenn er aber weiter geht und von seiner Deutung des bloßen Schwertes als eines Symbols der Vernunft in der Geschichte von Abraham und Isaak Gebrauch macht, indem er erklärt, dass Abraham, als er alle Dinge nach Gott zu messen und nichts für das Gezeugte übrig zu lassen begann, 'das Feuer und Messer' als eine Nachahmung des bloßen Schwertes auffasste, indem er ernstlich wünschte, das Sterbliche aus sich heraus zu zerstören und zu verbrennen, damit er mit dem nackten Verstande zum Himmel emporschweben möge — so müssen wir den Atem an uns halten vor grenzenlosem Erstaunen, dass in demselben Geiste so viel Thorheit mit so viel Weisheit gepaart sein konnte!

Was jedoch für uns von Wichtigkeit ist, das ist, dass wir sehen, wie Philo, der gewöhnlich als geradezu unverständlich dargestellt wird, vollkommen verständlich wird, wenn wir einmal seine Antecedentien und seine Umgebungen kennen gelernt haben. Wenn Philo — wie manche Gelehrte geglaubt haben — wirklich dem unmittelbaren Einflusse orientalischer — sei es persischer oder indischer — Lehrer ausgesetzt gewesen wäre, so würden wir im stande sein, Spuren persischen oder indischen Denkens bei ihm zu entdecken. Und wenn Philo einen größeren Überblick über die Religionen der Welt gehabt hätte, so ist es sogar nicht unwahrscheinlich, dass ihm die Augen geöffnet worden wären, und dass er sich dieselbe Lehre zu eigen gemacht hätte, die wir aus dem vergleichenden Studium der alten Religionen geschöpft haben, dass nämlich in den frühesten Stadien religiösen Denkens mythologische Sprache unvermeidlich ist, und dass wir, wenn wir dieselbe verstehen wollen, versuchen müssen, vielmehr zu Kindern als zu Philosophen zu werden. In Einem Falle erklärt Philo kühn, dass die Geschichte von der Erschaffung

1) Vgl. James Drummond, *Philo Judaeus*, Vol. I, p. 21.

der Eva, wie sie im Alten Testament gegeben werde, einfach mythologisch sei.[1]

Diese vorläufigen Bemerkungen schienen mir nothwendig, ehe ich an das Problem herantrat, das uns hier zunächst angeht, wie nämlich der Abgrund, der in dem jüdischen Geiste zwischen Himmel und Erde bestand, überbrückt werden konnte. Wir sahen, dass bei Philo der Begriff der Gottheit, obgleich dieselbe oft den Namen Jehovah beibehielt, ebenso abstrakt und übersinnlich geworden war, wie der des einzigen wahren Wesens — *τὸ ὄντως ὄν* — der griechischen Philosophen. Es scheint daher nicht eben wahrscheinlich, dass die griechischen Philosophen, von denen Philo seine Gedanken und seine Sprache gelernt hatte, ihn hätten mit dem Band versehen können, das die sichtbare Welt mit der unsichtbaren vereinigen sollte. Und doch war dies der Fall.[2] Denn schließlich hatten doch auch die griechischen Philosophen gefunden, dass sie ihr höchstes Wesen oder ihre erste Ursache zu einer solchen Höhe erhoben und so weit über die Grenzen dieser sichtbaren Welt und über den Horizont des menschlichen Denkens hinaus gerückt hatten, dass man, wenn nicht irgend ein Bindeglied gefunden werden konnte, die Welt hätte ebenso gut ohne irgend eine Ursache und ohne irgend ein höchstes Wesen lassen können.

Logos.

Dieses Bindeglied, dieses Band zwischen der Welt und ihrer Ursache, zwischen der Seele und ihrem Gott, war für Philo der *Logos*.

Halten wir uns gleich an dieses Wort. *Logos* ist ein griechisches Wort, in dem ein griechischer Gedanke verkörpert ist, ein Gedanke, dessen Antecedentien wir bei Aristoteles und Plato suchen müssen, ja dessen tiefste Wurzeln

1 *Το ῥητὸν ἐπὶ τούτο μυθῶδές ἐστι* Legis allegor. I, 70.
2 Bigg a. a. O. p. 259 Note; Drummond a. a. O. II. p. 170.

bis zu den alten Philosophien des Anaxagoras und Heraklit zurückgeführt worden sind. Dieses griechische Wort — was für eine Bedeutung auch immer christliche Denker in dasselbe hineingelegt haben — sagt uns in unverkennbarer Sprache, dass es ein Wort und ein Gedanke aus griechischer Werkstatt ist. Wer immer es gebrauchte und in welchem Sinne immer er es gebrauchte, stand unter dem Einfluss griechischen Denkens, war ein geistiger Abkömmling des Plato, des Aristoteles, oder der Stoiker und Neuplatoniker, ja des Anaxagoras und Heraklit. Es zeigt eine sonderbare falsche Auffassung von dem Wesen der Sprache, wenn man wähnt, dass entweder Juden oder Christen sich eine fremde Terminologie hätten aneignen können, ohne sich auch die in derselben eingebetteten Ideen anzueignen. Wenn gewisse wilde Volksstämme, wie man uns sagt, keine Zahlwörter über vier hinaus kennen und nachher die Zahlwörter ihrer Nachbarn annehmen, können sie einen Namen für fünf entlehnen, ohne zu gleicher Zeit den Begriff fünf zu entlehnen? Warum bedienen wir uns eines Fremdwortes, außer weil wir fühlen, dass das Wort und der genaue Gedanke, den es ausdrückt, unserer eigenen geistigen Rüstkammer fehlen?

Philo hatte nicht nur die griechische Sprache, in der er schrieb, entlehnt, sondern auch das griechische Denken, das in der geistigen Münze Griechenlands geprägt worden, dessen Metall aus griechischem Erz gewonnen worden war. Allerdings benützte er das Entlehnte für seine eigenen Zwecke, doch konnte er immer nur die griechischen Worte auf mehr oder minder gleichwertige Begriffe übertragen. Wenn wir sehen, dass Namen wie 'Parlament' oder 'Oberhaus' und 'Unterhaus' nach Japan gewandert sind und dort — sei es in Übersetzung oder in ihrer ursprünglichen Form — zur Bezeichnung der dortigen politischen Versammlungen gebraucht werden, so wissen wir, dass, so verschieden auch die Verhandlungen des japanesischen Parlaments von denen des englischen sein mögen, schon der bloße Begriff eines Parlaments in Japan nie verwirklicht worden wäre, hätte es

nicht sein Vorbild in England gehabt. Überdies sehen wir sofort, dass dieses Wort 'Parlament' und das, was es bezeichnet, in Japan keine historischen Antecedentien hat, während es in England aus einem kleinen Saatkorn zu einem herrlichen Baum emporgewachsen ist. Ebenso verhält es sich mit dem Logos. Es mag ja einige vage und undeutliche Antecedentien des Logos im Alten Testament gegeben haben,[1] der Logos aber, welchen Philo annahm, hatte seine historischen Antecedentien in Griechenland und in der griechischen Philosophie allein. Es ist sehr wichtig, dies im Auge zu behalten, und wir werden darauf noch einmal zurückkommen müssen.

Man meint oft, dass dieser *Logos* des Philo und das *Wort*, das im Anfange war, etwas sehr Dunkles sei, eine Art Mysterium, das Wenige — wenn überhaupt irgend Jemand — ergründen könnten, und zu dessen vollem Verständnis jedenfalls ein hohes Maß philosophischer Vorbildung erforderlich sei. Mir scheint es, dass dazu nichts weiter erforderlich ist, als ein genaues Studium der Geschichte dieses Wortes in Griechenland.

Im Griechischen bedeutete Logos, ehe es für höhere philosophische Zwecke verwendet wurde, einfach 'Wort', aber nicht 'Wort' als bloßen Schall, sondern als den im Schall verkörperten Gedanken. Die Griechen scheinen nie vergessen zu haben, dass *logos*, 'Wort', von zwei verschiedenen Seiten aufgefasst werden kann, als Schall und als die Bedeutung, und dass die Beiden, obgleich wir sie, ähnlich wie die Außenseite und Innenseite von vielen Dingen, zu unterscheiden vermögen, nie ein getrenntes Dasein haben können. Philo war sich dessen vollkommen bewusst, wie die folgende Stelle aus seinem '*Leben Mosis*' III, 113 (II, 154) zeigt:[2] »Denn doppelt ist der Logos sowohl im Weltall als auch in der Menschennatur. Im Weltall haben wir einerseits das, was

1) Bigg a. a. O. p. 18 Note.
2) Drummond a. a. O. II, p. 172.

sich auf die unkörperlichen und als Muster dienenden Ideen bezieht, aus denen die Verstandeswelt festgestellt ward, und andererseits das, was sich auf die sichtbaren Gegenstände bezieht (welche demnach Abbildungen und Nachahmungen jener Ideen sind), aus denen die Sinnenwelt vollendet wurde. Im Menschen aber ist das Eine innen und das Andere außen, und das Eine ist gleichsam eine Quelle, das Andere hingegen, das sich in der Sprache äußert (γεγωνός), das aus letzterer Fließende.«

Nichts konnte ein besseres Gleichnis für den das Weltall denkenden und aussprechenden Gott abgeben, als die Thätigkeit des Menschen, wenn er seinen Gedanken denkt und ausspricht. Nur durch unser völliges Missverstehen des wahren Wesens der Wörter ist man dazu gekommen zu glauben, dass Philo's Gleichnis rein phantastisch sei. Die Vorstellung, dass die Welt von Gott gedacht und ausgesprochen oder gewollt sei, ist durchaus nicht ein bloßes Spinnengewebe abstruser Philosophie, sondern vielmehr eine der natürlichsten und genauesten, ja richtigsten Auffassungen der Weltschöpfung und — ich will gleich hinzufügen — des wahren Ursprungs der Arten.

Ich war, glaube ich, Einer der Ersten, der es wagte, die Überlieferungen uncivilisierter Völker als Parallelen zu klassischen Mythen und als Hilfsmittel zum Verständnis ihres Ursprungs zu gebrauchen, und ich darf wohl ein neues Experiment wagen, nämlich die philosophischen Ideen eines sogenannten wilden Volkes in der Erwartung zu benützen, dass sie auf den Ursprung dessen, was die Griechen unter Logos verstanden, Licht werfen dürften.

Der Logos bei den Klamaths.

Die Klamaths (Tlamatl), ein kürzlich von Gatchet und Horatio Hale geschilderter Indianerstamm, glauben, wie man uns sagt, an einen höchsten Gott, den sie den 'Ältesten', 'unseren

alten Vater' oder 'den Alten oben' nennen. Sie glauben, dass er die Welt erschaffen, d. h. Pflanzen, Tiere und Menschen gemacht habe. Aber auf die Frage, wie der alte Vater die Welt erschaffen, antwortete der Klamathische Philosoph: »*Durch Denken und Wollen.*« In diesem Denken und Wollen haben Sie in jenem fernen Erdteil die Keime desselben Gedankens, welcher auf griechischem Boden zu dem Logos wurde, der im vierten Evangelium als das Wort bezeichnet wird.

Man könnte denken, dass eine solche Idee viel zu abstrakt und abstrus sei, als dass sie in dem Geiste von Indianern heute oder vor Tausenden von Jahren hätte entstehen können. Es ist ganz richtig, dass in einer mehr mythologischen Atmosphäre derselbe Gedanke hätte dadurch ausgedrückt werden können, dass man sagte, der alte Vater habe die Welt mit seinen Händen gemacht, oder durch sein Wort und seinen Befehl ins Dasein gerufen und allen lebendigen Wesen Leben eingehaucht. In dem Falle hätte man auch die Welt, nachdem sie erschaffen war, als die Arbeit, oder selbst als Abkömmling und als Sohn Gottes bezeichnen können.

Es gehörte jedoch nicht viel Beobachtung dazu, um zu sehen, dass Ordnung und Regelmäßigkeit oder Gedanke und Wille, wie die Klamaths es nannten, in der Natur herrsche. Das regelmäßige Aufgehen der Sonne und des Mondes wäre hinreichend gewesen, diese Thatsache zu enthüllen. Wenn die ganze Natur nichts als Gerümpel und Plunder wäre, so hätte ihr Urheber und Beherrscher wohl eine geistige Null oder ein Thor sein können. Es ist aber ein Gedanke in dem Baume, und es ist ein Gedanke in dem Pferde, und dieser Gedanke wiederholt sich fort und fort in jedem Baume und in jedem Pferde. Ist dies Alles gleich dem Sand der Wüste, der vom Sirocco herumgewirbelt wird, oder ist es Gedanke und Wille oder — wie die Stoiker es nannten — das Resultat eines *λόγος σπερματικός*? Die Vernunft, welche der Natur zu Grunde liegt und sie durchdringt, konnte in dem

frühesten Zeitalter menschlichen Beobachtens und Denkens ebensowenig verborgen bleiben, als in unserem wissenschaftlichen Zeitalter. Sie stand in schönstem Einklang mit der Vernunft jedes aufmerksamen Beobachters, so dass Kepler, nachdem er die Gesetze des Planetensystems entdeckt hatte, mit Recht sagen konnte, dass er die Gedanken Gottes wieder gedacht habe.

Ich kann Ihnen hier unmöglich die ganze Geschichte des Logos geben und Ihnen alle die Phasen vorführen, durch welche er in der philosophischen Atmosphäre Griechenlands gegangen ist, bevor er zu dem jüdischen Philosophen Philo, oder zu christlichen Philosophen, wie dem Verfasser der Einleitung zu dem vierten Evangelium, zu St. Clemens, zu Origenes und vielen Anderen gelangte. Um dies zu thun, müsste ich Sie von den spätesten Stoikern, deren Schulen Philo in Alexandria besuchte, zu der Stoa zurückführen, wo Aristoteles seinen Realismus lehrte, und zu der Akademie, wo Plato seine ideale Philosophie auseinandersetzte, ja darüber hinaus zu den Schulen des Anaxagoras und Heraklit. Dies Alles hat J. Drummond in seinem '*Philo Judaeus*' in ausgezeichneter Weise gethan. Hier muss ein kurzer Überblick genügen.

Die historischen Antecedentien des Logos.

Ehe wir darangehen, auch nur einen bloßen Überblick über diese historischen Antecedentien des Logos oder des Wortes zu geben, versuchen wir zunächst durch eigene Vernunftschlüsse zu denselben Ideen zu gelangen. Logos bedeutet Wort und Gedanke. Wort und Gedanke sind, wie ich in meinem Werke »Das Denken im Lichte der Sprache« bewiesen zu haben hoffe, untrennbar, sie sind nur zwei Seiten eines und desselben geistigen Aktes. Wenn wir unter einem Gedanken das verstehen, was er bedeutet, sobald er in einem Wort ausgedrückt ist, nicht eine bloße Wahrnehmung, auch nicht — womit er oft verwechselt wird — eine Vorstellung (oder was man eine

sinnliche Idee' zu nennen pflegte), sondern einen Begriff, so ist es klar, dass ein Wort, als ein bloßer Schall ohne einen durch denselben ausgedrückten Begriff aufgefasst, ein Unding wäre, gerade so wie der Begriff ohne das Wort, in welchem er verkörpert ist, ein Unding sein würde. Daher kommt es, dass das griechische *logos* sowohl 'Wort' als 'Gedanke', das eine von dem andern untrennbar, bedeutet.

Sobald die Sprache Namen wie 'Pferd', 'Hund', 'Mann', 'Weib' hervorgebracht hatte, war der Geist *ipso facto* im Besitze dessen, was wir Begriffe oder Ideen nennen. Jedes dieser Wörter verkörpert eine Idee, nicht nur ein allgemeines, mehr oder minder verschwommenes Bild, das, den kombinierten Photographien Herrn Galtons ähnlich, in unserem Gedächtnis haften bleibt, sondern einen Begriff, d. h. einen echten Gedanken, unter welchem jedes individuelle Pferd oder jeder individuelle Hund aufgefasst, begriffen, klassifiziert und benannt werden kann. Was man unter dem Namen 'Pferd' versteht, kann sich nie unseren Sinnen, sondern nur unserem Verstande darstellen, und man hat ganz richtig bemerkt, dass kein menschliches Auge je ein Pferd gesehen habe, sondern nur dieses oder jenes graue, schwarze oder braune, junge oder alte, starke oder schwache Pferd. Ein Name und ein Begriff, wie 'Pferd', konnte unmöglich bloß die Erinnerung an wiederholte Sinneseindrücke darstellen. Solche Eindrücke könnten wohl in unserer Erinnerung ein verschwommenes photographisches Bild hinterlassen, aber niemals einen Begriff, der von allem Individuellen, Zufälligen und Vorübergehenden frei ist und nur das beibehält, was wesentlich ist, oder was den Bildnern der Sprache in allen Teilen der Welt wesentlich schien. Es ist ganz richtig, dass jeder Einzelne seine Begriffe oder Ideen vermittelst sinnlicher Wahrnehmung zu lernen hat, dadurch dass er ausfindig macht, was für allgemeine Züge eine Anzahl von Individuen gemein haben. Es ist ebenso richtig, dass wir die überlieferten Namen hinnehmen müssen, wie sie, seit undenklichen Zeiten vom Vater auf den Sohn vererbt, auf uns gekommen sind. Aber dies Alles zugegeben, müssen

wir uns doch fragen: Woher kam die erste Idee eines Pferdes, die wir während unseres Lebens auf Erden in jedem einzelnen Pferde verwirklicht und mit jedem neuen Geschlecht wiederholt sehen? Was ist jener typische Charakter des Pferdes, der benannt und nachher wissenschaftlich definiert werden kann? Gab es keinen Künstler, kein vernünftiges Wesen, das die Idee eines Pferdes ausdenken musste, ehe es ein einzelnes Pferd gab? Könnte irgend ein Künstler die Statue eines Pferdes hervorbringen, wenn er nie ein Pferd gesehen hätte? Wird ein materielles Protoplasma, wird spontane Evolution, der Einfluss der Umgebungen, das Überleben des Tauglichsten und alles dergleichen, — wird irgend ein rein mechanischer Prozess je zu einem Pferde führen, ob es nun ein wirkliches Pferd oder nur erst ein Hipparion ist? Jeder Name bedeutet eine Art, und man muss sich fast schämen, wenn man sieht, wie viel tiefer die von Plato ausgedachte Theorie von dem Ursprung der Arten ist, als die unserer modernen Naturforscher.

Der Ursprung der Arten.

Ich muss gestehen, mich hat es immer überrascht, dass diese alten elementaren Lehren der Philosophie Plato's so ganz außer Acht gelassen worden sind, als in neuerer Zeit die Erörterung über den Ursprung der Arten wieder aufgenommen wurde. Und doch hätten wir ohne Plato und seine Vorgänger in der griechischen Philosophie nie von dem Ursprung der Arten gesprochen. Denn 'Art' ist nur eine Übersetzung von *εἶδος*, und *εἶδος* ist fast ein Synonym von *ἰδέα*. Ist es nicht ganz undenkbar, dass lebendige organische Körper, sei es Pflanzen oder Tiere, ja dass irgend etwas in diesem Weltall durch bloße Evolution, durch natürliche Zuchtwahl, durch das Überleben des Tauglichsten u. dgl. mehr je hätte zu dem werden können, was es ist, wenn nicht dessen Evolution die Verwirklichung einer Idee bedeutete? Wir wollen ja gerne zugeben, dass das gegenwärtige

'*Pferd*' die letzte Benennung für eine Reihe durch natürliche Ursachen bewirkter Modifikationen ist, für einen *Typus*, der seit der mesozoischen Epoche immerdar existiert hat; doch können wir nicht umhin zu fragen: Woher stammt dieser Typus? Und was versteht man unter einem Typus? War es ein bloßes undifferenziertes Protoplasma, das durch Umgebung und andere zufällige Einflüsse entweder ein Pferd oder ein Hund werden konnte? Oder müssen wir nicht einen Zweck, einen Gedanken, einen *λόγος*, einen *σπερματικὸς λόγος*, in dem ersten protoplasmatischen Keim zugeben, der nur mit Einer letzten Benennung, einem Pferde oder einem Hunde, enden konnte, oder was immer sonst von einer vernünftigen Macht — oder von dem, was die Alten den Logos Gottes nannten — gedacht und gewollt wurde? Professor Huxley selbst spricht von dem Typus des Pferdes. Was kann er damit meinen, wenn nicht die Idee des Pferdes? Es kommt nicht viel darauf an, wie ein solcher Typus oder eine solche Idee verwirklicht wurde, ob als eine Zelle oder als ein Keim, solange wir nur anerkennen, dass eine Idee oder ein Zweck darin war, oder — um uns der Sprache der Indianer zu bedienen — solange wir glauben, dass Alles, was existiert, von dem 'Alten Einen oben' gedacht und gewollt wurde. Gibt es Vernunft in der Welt oder nicht, und wenn es Vernunft gibt, wessen Vernunft ist es?

Dass gewisse Arten selbst während der kurzen Zeit, von der wir irgend eine bestimmte Kenntnis besitzen, aus niedrigeren Arten entwickelt wurden, ist ohne Zweifel eine große Entdeckung, doch berührt sie nicht die tiefere Frage nach dem Ursprung aller Arten. Wo immer solche Übergänge erwiesen worden sind, würden wir einfach unsere Sprache zu ändern haben und dürften das, was erwiesenermaßen keine Art ist, nicht mehr als eine Art bezeichnen. Wir müssen unsere Wörter so gebrauchen, wie wir sie definiert haben, und 'Art' bedeutet eine 'Idee' oder ein *εἶδος*, d. h. einen ewigen Gedanken eines vernünftigen Wesens. Ein solcher Gedanke muss wohl in jedem einzelnen Dinge, in dem er

sich offenbart, verschieden auftreten, aber er kann sich nie verändern. Sofern wir nicht das ewige Dasein dieser Ideen in einem vernünftigen Geiste oder in der ersten Ursache aller Dinge zugeben, können wir uns nicht die Thatsache erklären, dass wir sie in der Natur verwirklicht, durch menschliche Vernunft entdeckt und durch menschliche Sprache benannt sehen. Dies wird noch klarer, wenn wir, statt an natürliche Erzeugnisse, an geometrische Formen denken. Können wir uns vorstellen, dass ein vollkommener Kreis, ja eine einzige gerade Linie, je durch wiederholte Experimente gemacht worden sei? Oder müssen wir nicht vielmehr zugeben, dass der Begriff einer vollkommenen Kugel in einem vernünftigen d. h. göttlichen Geiste vorhanden sein müsse, ehe eine vollkommene Kugel wirklich wird, *falls* sie je wirklich wird? Die Alles in sich schließende Frage ist die, ob die Welt, wie wir sie kennen und benannt haben, auf Vernunft oder auf Zufall beruht. Wir haben nicht zwischen dem Glauben an Evolution auf der einen und an specielle Schöpfung (was immer man damit sagen will) auf der anderen Seite zu wählen, sondern zwischen dem Glauben an eine allen Dingen zu Grunde liegende Vernunft und der Leugnung einer solchen Vernunft.

Wenn wir für eine vernünftige Welt und für die Beständigkeit typischer Umrisse in jeder Species eine Erklärung haben wollen, so müssen wir mit unserer Vernunft vor Allem einen schöpferischen Gedanken oder einen Typus, wie Huxley es nennt, zugeben. Sehen wir nicht, wie jedes Pferd gleichsam nach einem unveränderlichen Typus gemodelt ist, so sehr sich auch das shetländische Pony von dem feurigen Araber unterscheiden mag? Es nützt nichts, wenn die Naturwissenschaft solchen Spekulationen ihr Ohr verschließt oder sie als metaphysische Träumereien bezeichnet. Die Naturwissenschaft gibt sich noch zügelloseren Träumereien hin, wenn sie von Protoplasma, von Samen und Keimen, von Erblichkeit und dgl. m. spricht. Was ist Erblichkeit anders, als die Fortdauer jenes unsichtbaren und doch höchst wirklichen Typus,

welchen Plato als die Idee bezeichnete? Die menschliche Vernunft hat sich immer dagegen aufgelehnt, das Dauernde einem bloßen Zufall — sei es auch dem Einfluss der Umgebung, der natürlichen Zuchtwahl, dem Überleben des Tauglichsten u. dgl. m. — zuzuschreiben. Sie verlangt mit gutem Recht eine wirkliche Ursache, die für wirkliche Wirkungen, eine vernünftige Ursache, die für vernünftige Wirkungen genügt. Diese Ursache mag unsichtbar sein, doch ist sie in ihren Wirkungen sichtbar, auch sind unsichtbare Dinge nicht minder wirklich, als sichtbare. Wir müssen unsichtbare, aber wirkliche Typen postulieren, weil ohne sie ihre sichtbaren Wirkungen unerklärlich bleiben würden. Es ist leicht zu sagen: Gleiches bringt Gleiches hervor; woher kam aber der erste Typus? Woher der Baum, ehe es einen Baum gab, woher der Mensch selbst, ehe es einen Menschen gab, und woher jene Form, in welche jedes Individuum gegossen scheint, und welche kein Individuum sprengen kann? Das Vorhandensein dieser Typen oder specifischen Formen, das Vorhandensein von Gesetz und Ordnung in der Welt, scheint dem menschlichen Geist schon zu einer viel früheren Periode aufgefallen zu sein, als man gewöhnlich annimmt. Die Klamaths sagten, wie wir sahen, dass die Welt gedacht und gewollt sei, Anaxagoras erklärte, dass es Nous oder einen denkenden Geist in der Welt gebe.

Heraklit.

Und schon vor Anaxagoras postulierte Heraklit, nachdem er behauptet hatte, das Feuer in seiner abstraktesten Form sei das Urelement aller Dinge, etwas außer dem materiellen Element Befindliches, irgend eine lenkende Macht, eine Kraft und ein Gesetz; und auch er nannte dies Logos, d. h. Vernunft oder Wort. Vage Andeutungen derselben Idee lassen sich in der mythologischen Überlieferung von einer Moira oder Heimarmenê, d. h. Bestimmung, entdecken, und Heraklit gebrauchte thatsächlich Heimarmenê — das Schicksal,

das Anaxagoras für einen leeren Namen (*κενὸν ὄνομα* Alex. Aphrod. de Fato, 2) erklärte — als ein Synonym seines Logos. Dies wird von Stobaeus bestätigt, welcher sagt (Ecl. I, 5, p. 178), Heraklit habe gelehrt, dass das Wesen des Schicksals der Logos sei, welcher die Substanz des Weltalls durchdringe. Hier ist der Logos das, was wir Gesetz oder Vernunft nennen würden, und was die alten Dichter des Veda *Ri*ta, das Recht, nannten.[1] Wenn wir jedoch fragen — was uns eine höchst natürliche Frage scheint —, wessen Vernunft dies war, oder wer der Gesetzgeber war, der in dem feurigen Prozess des Weltalls sich stets so bethätigte, dass bei allem Kampf und Streit der Elemente doch Recht und Vernunft herrschen, so erhalten wir von Heraklit keine Antwort. Manche Gelehrte glauben, dass nach Heraklit der Logos mit dem Feuer identisch sei, doch scheint, nach gewissen Ausdrücken zu schließen, sein Logos vielmehr eine Art und Weise, nach welcher das Feuer handelt (*κατὰ τὸν λόγον*). Auch scheint es mir nicht ganz klar, dass Heraklit die individuelle Seele einen Teil des Logos genannt haben würde, statt zu sagen, dass auch die individuelle Seele, als ein Ausfluss (*ἀναθυμίασις*) des universalen Feuers, unter der Herrschaft des Logos stehe. Noch schwieriger ist es, zu sagen, welchen Sinn Logos besessen habe, bevor Heraklit das Wort annahm und dazu benützte, die Ordnung des Weltalls auszudrücken. Es deutet nichts darauf hin, dass er es, wie spätere Philosophen, in dem Sinne von dem Wort als der Verkörperung des Gedankens und der Vernunft aufgefasst habe. Wahrscheinlich bedeutete es für Heraklit, wenn er es für einen höheren Zweck anwandte, nicht mehr als 'Rechnen, Regel, Proportion, Verhältnis', in welchem Sinne wir es in Wörtern wie *ἀνάλογον* — das, was *ἀνὰ λόγον* oder, wie Heraklit sagte, *κατὰ λόγον*, dem Gesetze gemäß, ist — finden. Es ist ganz klar, dass der Logos des Heraklit noch nicht jene bestimmte Bedeutung einer Ideenkette,

1) M. M., *Hibbert Lectures*, p. 245.

welche die erste Ursache mit der phänomenalen Welt verbindet, angenommen hatte, wie wir dieselbe bei den Stoikern und bei Philo finden. Es war noch nicht mehr, als jene universale Vernunft oder Vernünftigkeit, welche dem Menschen selbst auf der niedrigsten Kulturstufe in die Augen fiel und zu denken gab.

Anaxagoras.

Wenn Anaxagoras *Νοῦς*, den denkenden Geist, an die Stelle von Logos setzte, so ging er einen Schritt weiter und war der Erste, der eine Art persönlichen Charakter für das Gesetz behauptete, welches die Welt regiert und, wie man annahm, ihr Rohmaterial in einen Kosmos verwandelt hatte. Wir könnten uns allenfalls ein Gesetz ohne eine Person hinter demselben denken, aber Nous, ein denkender Geist, setzt einen Denker fast als selbstverständlich voraus. Doch hat Anaxagoras selbst seinen Nous nie vollständig personifiziert, ihn nie auf einen Gott oder irgend ein höheres Wesen aufgepfropft. Nous war bei ihm etwas Ähnliches wie alles Andere, ein *χρῆμα*, ein Ding, wie er es nannte, allerdings das feinste und reinste aller körperlichen Dinge. In manchen seiner Äußerungen wurde jedoch Nous wirklich mit der lebendigen Seele identifiziert, ja er scheint jede individuelle Seele als an dem universalen Nous und an diesem universalen *chrêma* teilnehmend angesehen zu haben.

Sokrates und Plato.

Über das Problem, das uns hier zunächst interessiert, nämlich das Verhältnis des Logos oder Nous zum Menschen auf der einen und Gott auf der anderen Seite, gewinnen wir wenig Aufschluss, bis wir zu Aristoteles und den Stoikern kommen. Sokrates — wenn wir unsere Vorstellung von ihm aus Xenophon nehmen — behielt die mythologische Phraseologie Griechenlands bei, er sprach von vielen Göttern, doch

glaubte er an Einen Gott,[1] der die ganze Welt beherrscht, und von dem der Mensch erschaffen ward.[2] Dieser Gott ist allgegenwärtig, obschon unsichtbar, und wenn Sokrates von dem in allen Dingen enthaltenen Denken (*φρόνησις ἐν παντί*) spricht, so scheint er denselben Gedanken auszudrücken, wie Heraklit, wenn er von dem Logos spricht, der immer *αἰεὶ ἐών* ist, oder wie Anaxagoras, wenn er von dem Nous spricht, der alle Dinge geordnet hat (*διεκόσμησε πάντα χρήματα*, Diog. Laert. II, 6).

Zwar können wir in all dem mehr oder minder bewusste Versuche erkennen, zu erklären, wieso es komme, dass es neben der Materie noch Etwas in der Welt gebe. Versuche, ein unsichtbares, möglicherweise ein göttliches Agens oder ein göttliches Wirken in dem Schaffen, Lenken und Beherrschen der Welt zu entdecken und so das Phänomenale mit dem Noumenalen, das Endliche mit dem Unendlichen, das Menschliche mit dem Göttlichen zu verbinden, — doch wurde dieser letzte entschiedene Schritt weder von Sokrates, noch von Plato gemacht. Die einfache Frage, was der Logos mit Beziehung auf die Gottheit sei, erhielt von diesen Philosophen keine bestimmte Antwort.

Bekanntlich wurde das, was wir vorhin die unveränderlichen Typen aller Dinge nannten, von Plato als *Ideen*, von den Klamaths als die von dem Schöpfer gewollten Gedanken bezeichnet. Diese Ideen, welche, zusammengenommen, das bildeten, was Heraklit unter dem ewigen Logos verstand, erscheinen in der Philosophie Plato's als ein architektonisch aufgebautes System, als der Plan der Architektur des sichtbaren Weltalls. Plato's Ideen, welche unseren natürlichen *species* und *genera* entsprechen, werden immer allgemeiner und allgemeiner, bis sie sich zu den Ideen des Guten, des Gerechten und des Schönen erheben. Aber anstatt von den

---

1) Sympos. VIII, 9: *καὶ γὰρ Ζεὺς ὁ αὐτὸς δοκῶν εἶναι πολλὰς ἐπωνυμίας ἔχει.*

2) Xen. Mem. I, 4, 5.

vielen Ideen spricht Plato auch von *Einem* allgemeinen und ewigen Muster der Welt, welches, wie die Idee Gottes, nicht der Schöpfer selbst, aber doch auch nicht von ihm trennbar ist. Dieses Muster, obzwar ewig, ist doch eine Schöpfung, allerdings eine ewige Schöpfung, eine der Sinnenwelt vorausgehende Gedankenwelt.[1]) Dies kommt dem stoischen Logos, wie Philo ihn kannte, sehr nahe.

An anderen Stellen nimmt Plato eine höchste Idee an, welche die Möglichkeit irgend einer höheren ausschließt, die letzte, die erkannt werden kann, die Idee des Guten, nicht bloß im moralischen, sondern auch im physischen und metaphysischen Sinne, das *summum bonum.* Diese höchste Idee des Guten ist das, was man in religiöser Sprache als das höchste Wesen oder Gott bezeichnen würde. Plato spricht sich aber, soviel ich sehen kann, nie ganz deutlich darüber aus, als was er sich dieses Gute eigentlich dachte. Wohl spricht er von demselben als dem Herrn des Lichtes (Republ. VI, 508), und er spricht von der Sonne als dem Sohne des Guten, den das Gute in seinem Ebenbilde erzeugte, damit er in der sichtbaren Welt in Bezug auf das Gesicht und die Dinge des Gesichtes das sei, was das Gute in der Verstandeswelt in Bezug auf den Geist und die Dinge des Geistes ist .... Und die Seele, fährt er fort, »ist gleich dem Auge: wenn die Seele auf dem ruht, worauf Wahrheit und Sein scheinen, nimmt sie wahr und versteht, und strahlt vor Intelligenz .... Und das, was dem Erkannten Wahrheit, und dem Erkennenden die Macht zu erkennen verleiht, ist es, was ich als die Idee des Guten bezeichnet wissen möchte.«

Hier lässt uns Plato im Stiche, und er spricht sich auch nicht deutlicher darüber aus, in was für einem Verhältnis diese Idee des Guten zu den anderen Ideen stehe, und wie sie alles das erfüllen könne, was die alte Idee Gottes oder der Götter erfüllen sollte. Ob es die einzige wirkende Ursache der Welt war, oder ob jede der vielen Ideen ihre be-

1) Jowett, Einleitung zum Timaeus, p. 568.

sondere wirkende Kausalität, unabhängig von der Idee des Guten, besaß, ist eine Frage, die sich mit Plato's eigenen Worten schwer beantworten lässt. Plato spricht von Gott und den Göttern, aber er sagt niemals in klaren und deutlichen Worten: »Diese meine Idee des Guten ist das, was ihr unter Zeus versteht.« Auf die Frage, ob diese Idee des Guten persönlich sei oder nicht, würden wir von Plato keine Antwort erhalten. Es ist jedoch wichtig, sich dessen zu erinnern, dass Plato von Einem allgemeinen und ewigen Muster der Welt spricht, welches, ähnlich wie die Idee des Guten, nicht der Schöpfer selbst, aber auch noch nicht von ihm trennbar ist. Dieses Muster, obzwar ewig, ist doch erschaffen, eine der Sinnenwelt vorausgehende Gedankenwelt.[1])

Was in Plato's System dunkel und zweifelhaft bleibt, ist das Verhältnis der sichtbaren zur unsichtbaren Welt, der Phänomene zu ihren Ideen. Die Redeweisen, deren er sich bedient, dass die Phänomene an dem Ideal teilnähmen, oder dass das Sichtbare ein Abbild des Unsichtbaren sei, sind Gleichnisse und weiter nichts. Im Timaeus spricht er sich etwas deutlicher aus und bringt seine Theorie vor, dass das Weltall als ein lebendiges Wesen erschaffen worden sei und, wie jedes lebende Wesen, eine Seele besitze, die ihrerseits wieder im Besitze eines Denkorgans sei.[2]) Dieses Weltall, der Kosmos oder Uranos, wird daselbst als Abkömmling Gottes bezeichnet, und — was besonders wichtig zu bemerken ist — er wird Monogenês[3]) genannt, d. h. der Eingeborene, der *Unigenitus*, oder richtiger der *Unicus*, der Einzige oder der Eine, der Einzige seiner Art. Die Unvollkommenheiten, deren Dasein in der Welt und im Menschen nicht geleugnet werden kann, werden auf das *Apeiron* d. h. die formlose Materie, welche durch die Ideen Form erhält,

1) Siehe Jowett a. a. O.

2) Timaeus, 30 B: *τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε.*

3) *Εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται*, Tim. 31 B.

oder beim Menschen auf die Thatsache zurückgeführt, dass deren Schöpfung den kleineren Gottheiten anvertraut wurde und nicht direkt von dem Schöpfer ausging. Doch die Seele wird überall als göttlich dargestellt und muss in Plato's Augen ein Bindeglied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren gewesen sein.

Aristoteles.

Aristoteles spricht sich viel deutlicher aus, wenn er definiert, was in seiner Philosophie an die Stelle des Zeus treten soll; es ist nämlich sonderbar, wie alle diese Philosophen bei all ihren erhabenen Ideen über das Göttliche immer von ihrem alten Zeus ausgehen und von ihren neuen Ideen immer als an die Stelle des Zeus oder der Gottheit tretend sprechen. Es war der Zeus seiner Kindheit oder sein *θεός*, von dem Aristoteles erklärte, dass er in Wirklichkeit *τὸ πρῶτον κινοῦν*, das erste Bewegende, möglicherweise *τὸ πρῶτον εἶδος*, die erste Form oder Idee — zum Unterschiede von der ersten Materie, *ἡ πρώτη ὕλη* — sei. Er sagt uns, was er Alles für die notwendigen Eigenschaften dieses ersten Bewegenden hält. Es muss einzig, unbeweglich, unveränderlich, lebendig, intelligent, ja es muss handelnd, d. h. denkende Intelligenz, sich selbst denkende Intelligenz (*ἡ νόησις νοήσεως νόησις*, Metaphys. XI, 9, 4) sein. Die Frage nach der Persönlichkeit schien die griechischen Denker nicht in dem Maße, wie uns, zu bekümmern. Die übersinnliche Gottheit des Aristoteles stellt die Einheit des Denkers und der Gedanken, des Erkenners und des Erkannten dar. Ihr Verhältnis zur Materie (*ὕλη*) ist das der Form (*εἶδος*), welche sich die Materie unterwirft, aber auch das des Bewegers, der die Materie bewegt. Bei all dem hat Aristoteles am Ende nicht mehr ausgearbeitet als eine übersinnliche Gottheit, ein einsames sich selbst denkendes Wesen, etwas Ähnliches wie das, was die späteren Valentinianer hätten als

'das universale Schweigen' bezeichnen können, oder was Basilides mit dem nichtexistierenden Gott, der aus nichtexistierenden Materialien die nichtexistierende Welt gemacht,[1]) meinte. Dies konnte dem religiösen Gefühl, welches einen lebendigen Gott und irgend eine Erklärung der Abhängigkeit der Welt von einem göttlichen Herrscher und des Verhältnisses der Seele zu einem höchsten Wesen verlangt, keinerlei Befriedigung gewähren.

Die Stoiker.

So weit haben wir denn einige von den Materialien untersucht, welche auf dem Strom der griechischen Philosophie fortgetragen wurden, bis sie in die Hände Philo's und anderer semitischer Denker gelangten, welche dieselben mit ihrem alten Glauben an ihren eigenen persönlichen und doch übersinnlichen Gott in Einklang zu bringen suchten. Ehe wir jedoch weiter gehen, den Prozess zu verfolgen, durch welchen diese beiden Ströme, der des arischen und der des semitischen Denkens, vereinigt wurden, und zwar zuerst in dem Geiste jüdischer Philosophen und nachher auch in dem Geiste von christlichen Gläubigen, müssen wir noch die spätere Entwicklung der Gedanken des Plato und des Aristoteles in den Schulen ihrer Nachfolger, der Stoiker und der Neuplatoniker, verfolgen. Wir brauchen nicht bei irgendwelchen anderen, sei es logischen, oder ethischen, oder metaphysischen Theorien derselben zu verweilen, außer denjenigen, welche sich auf das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, des Menschlichen zum Göttlichen, der *φαινόμενα* zu den *ὄντα*, beziehen.

Die Stoiker brauchten einen Gott im alten Sinne des Wortes. Sie begnügten sich nicht mit der höchsten Idee Plato's, noch mit dem ersten Bewegenden des Aristoteles.

---

1) *Οὕτως οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων.* (Bigg a. a. O. p. 28, 31.)

Gleich ihren Vorgängern hatten auch sie Gesetz, Ordnung, oder Notwendigkeit und Kausalität in der sichtbaren Welt gefunden, und sie postulierten eine Ursache, die genügte, das Vorhandensein dieses Gesetzes und dieser Ordnung in dem phänomenalen Kosmos zu erklären. Diese Ursache war aber bei den Stoikern nicht transcendent, sondern immanent. Sie entdeckten Vernunft oder Logos als in jedem Teile des Weltalls gegenwärtig, als das Weltall zusammenhaltend; ja der Logos selbst wurde für körperlich angesehen, und soweit er die Gottheit darstellte, war für die Stoiker auch die Gottheit etwas Körperliches, wenn auch nur Ätherisches oder Feuerartiges.[1] Doch stellten sie einen Unterschied auf zwischen *Hyle*, der Materie, und dem alle Materie durchdringenden Logos, der höchsten Vernunft oder Gott. Dieser Logos war nach ihnen nicht allein schöpferisch (*ποιοῦν*), sondern er beaufsichtigte auch noch weiter alle Dinge in der Welt. Manche Stoiker unterschieden wohl zwischen dem Logos und Zeus, dem höchsten Gott, aber die orthodoxe Lehre der stoischen Schule ist die, dass Gott und die göttliche Vernunft in der Welt dasselbe seien, wenngleich sie mit verschiedenen Namen benannt werden könnten. Die Stoiker waren also echte Pantheisten. Für sie, wie für Heraklit, war Alles voll von Göttern, und sie ließen es sich angelegen sein zu erklären, dass diese göttliche Gegenwart sogar für die niedrigsten und gemeinsten Dinge, für Gossen und Gewürm, gelte.

Die Stoiker sprachen jedoch nicht nur von Einem den ganzen Kosmos durchdringenden universalen Logos, sondern sie gaben auch — scheinbar mit einem Anklang an Plato's Ideen — eine Anzahl von logoi zu, obgleich sie in Übereinstimmung mit der Lehre des Aristoteles glaubten, dass diese logoi innerhalb aller individuellen Dinge wohnten und sie bestimmten (*λόγοι ἔνυλοι*, *universalia in re*). Diese Logoi wurden *σπερματικοί*, samenartig, genannt, und sie sollten, ähnlich wie die Samen, die Fortdauer des Typus in der

---

1) *Πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες*. Poseidon. in Stob. Ecl. I, 58.

phänomenalen Welt erklären, was wir heutzutage mit einer minder vollkommenen Metapher als ererbte specifische Qualitäten bezeichnen.

Diese Logoi, ob nun einzeln oder als der Eine universale Logos zusammengefasst, mussten Alles erklären, was in der Mannigfaltigkeit der phänomenalen Welt beständig war. Sie bildeten ein vom Niedrigsten bis zum Höchsten aufsteigendes System, welches sich in dem, was wir die Evolution der Natur nennen würden, abspiegelte. Eine besondere Stellung wurde jedoch dem Menschen angewiesen. Die menschliche Seele, glaubte man, habe unmittelbar einen Teil des universalen Logos erhalten, und dieser mache die Intelligenz oder Vernunft aus, die der Mensch mit den Göttern gemein habe. Außer mit dieser Gabe, nahm man an, sei die menschliche Seele auch mit der Sprache, den fünf Sinnen und der Kraft der Fortpflanzung ausgestattet. Und hier stoßen wir zum ersten Male auf die bestimmte Behauptung, dass die Sprache in Wirklichkeit der äußere Logos (λ. προφορικός) sei, ohne welchen der innere Logos (λ. ἐνδιάθετος) sein würde, als ob er gar nicht wäre. Es wird gezeigt, dass das Wort die äußere Kundgebung der Vernunft ist; beide sind Logos, nur unter verschiedenen Anschauungsweisen. Die Tierseele fasste man als etwas Materielles, Zusammengesetztes und darum Vergängliches auf, dem der Logos verliehen wurde. Wie die Vedântisten, lehrten auch die Stoiker, dass die Seele nach dem Tode leben werde, doch nur bis zum Ende der Welt (des Kalpa), wo sie in der Weltseele untergehen werde. Woher diese Weltseele stammte, oder was sie war, wenn sie sowohl vom Logos als auch von der Materie (ὕλη) verschieden sein soll, wird uns nie deutlich gesagt. Soviel ist jedoch klar, dass die Stoiker den Logos für ewig ansahen. In Einem Sinne war der Logos bei Gott, in einem anderen Sinne konnte man sagen, er sei Gott. Der Logos, der Gedanke Gottes, insofern er die Welt durchdringt, war es, der die Welt zu dem machte, was sie ist, nämlich zu einem vernunftgemäßen und verständlichen Kosmos; und

wiederum der Logos war es, der den Menschen zu dem machte, was er ist, zu einer vernünftigen und verständigen Seele.

Philo's Erbschaft.

Sie sehen nun, welch eine reiche Erbschaft philosophischen Denkens und philosophischer Sprache Männer wie Philo antraten, die im ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, während sie selbst durch und durch von semitischem Denken erfüllt waren, plötzlich von dem belebenden Hauch des griechischen Geistes angeweht wurden. Alexandria war der Ort, wo diese beiden alten Gedankenströme zusammenflossen, und in den Bibliotheken und dem Museum von Alexandria erlebte die jüdische Religion ihre letzte philosophische Wiedergeburt. Hier war es auch, wo die christliche Religion zum ersten Mal ihre jugendliche Kraft gegenüber den Philosophien sowohl des Morgenlandes wie des Abendlandes bethätigte. Sie werden nun begreifen, welche Wichtigkeit den Schriften Philo's, als eine ganze Richtung vertretend, zukommt; sie allein gestatten uns ja einen Einblick in den historischen Übergang der jüdischen Religion von ihrem alten legendenhaften Charakter zu einem neuen philosophischen und fast christlichen Stadium. Ob Philo persönlich einen mächtigen Einfluss auf die Ideen seiner Zeitgenossen ausübte, wissen wir nicht. Offenbar aber war er der Vertreter einer mächtigen religiösen und philosophischen Bewegung, einer Bewegung, die sich späterhin auf viele der ersten christlichen Konvertiten zu Alexandria, ob sie nun Juden oder Griechen von Geburt und Erziehung waren, erstreckt haben muss. Das einzige, was uns von Philo's Privatleben näher interessiert, ist der Umstand, dass er ein Forscher war, der in dem Studium seiner eigenen Religion und der philosophischen Systeme der großen Denker Griechenlands — der alten sowohl wie der neueren — seine höchste Glückseligkeit fand. Er ist wahrscheinlich gegen 20 v. Chr. geboren und starb gegen die

Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. Er war also ein Zeitgenosse Christi, obgleich er ihn nie erwähnt.

Philo's Philosophie.

Uns interessieren vor Allem die hauptsächlichen Lehren der Philosophie Philo's. Philo hat seinen Glauben an Jehovah nie aufgegeben, obgleich sein Jehovah nicht nur vollständig von seinem anthropomorphischen Charakter befreit, sondern so hoch über alle irdischen Dinge erhoben worden war, dass er sich von der Platonischen Gottheit nur wenig unterschied. Philo glaubte jedoch nicht an eine Schöpfung aus dem Nichts, sondern nahm wie die Stoiker eine Hyle an, eine Materie oder Substanz neben Gott, ja gleichalterig mit Gott, doch nicht göttlich in ihrem Ursprung. Ähnlich wie das Apeiron, das Unendliche, des Anaximander, ist diese Hyle leer, passiv, formlos, ja unfähig, jemals alles das zu empfangen, was das göttliche Wesen ihr verleihen könnte, obwohl zuweilen gesagt wird, dass alle Dinge von Gott erfüllt oder durchdrungen,[1]) und nichts leer gelassen sei.[2])

Und doch kann nach Philo derselbe Gott in seiner eigenen Wesenheit niemals mit der Materie in thatsächliche Berührung kommen, sondern er bediente sich vermittelnder und unkörperlicher Kräfte (*δυνάμεις*) oder — wie wir sie nennen mögen — *Ideen*, damit jedes *genus* seine eigentümliche Form annehme.[3])

---

1) Wie Plato (Gesetze 899) sagte: *θεῶν εἶναι πλήρη πάντα.*

2) *Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεός, καὶ διὰ πάντων διελήλυθε, καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν.* Leg. alleg. I. vol. i, p. 52, iii, p. 88.

3) *Ἐξ ἐκείνης γὰρ πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.* De Sacrificant. 13, p. 261.

Der Logos als eine Brücke zwischen Gott und der Welt.

Nichts konnte darum Philo willkommener sein, als diese stoische Theorie des Logos oder der Logoi, um die übersinnliche Ursache der Welt mit der phänomenalen Welt in Beziehung zu bringen. Sie half ihm die Schöpfung der Welt und das Vorhandensein einer lenkenden Vernunft in dem phänomenalen Kosmos erklären, und er brauchte nur auf die Logoi den ihm geläufigeren Namen 'Engel' anzuwenden, um seinen alten jüdischen Glauben mit seinen neuen philosophischen Überzeugungen in Einklang zu bringen. Wie Milman sehr richtig bemerkt hat: »Wo immer irgend eine Annäherung an die Wahrheit von dem Vorhandensein Einer ersten Ursache gemacht worden war, hatte entweder scheue religiöse Ehrfurcht (wie bei den Juden), oder philosophische Abstraktion (wie bei den Griechen) die uranfängliche Gottheit gänzlich über den Kreis der menschlichen Sinne hinausgerückt und angenommen, dass der Verkehr der Gottheit mit den Menschen, die moralische Regierung und sogar die ursprüngliche Schöpfung durch eine vermittelnde Kraft zu Stande gebracht worden sei, entweder — in der Sprache des Orients — vermittelst einer Emanation, oder — in der Sprache Plato's — vermittelst der Weisheit, der Vernunft oder der Intelligenz Eines Höchsten.«

Philo, der die scheue Ehrfurcht des semitischen Geistes mit der philosophischen Nüchternheit des griechischen verbindet, glaubt, dass Gott im höchsten Sinne sich vor allem andern eine ideale unsichtbare Welt (*κόσμος νοητός, ἀόρατος*) bildet, welche die Ideen aller Dinge enthält und zuweilen die Welt der Ideen, *κόσμος ἰδεῶν*, oder selbst die Idee der Ideen, *ἰδέα τῶν ἰδεῶν*, genannt wird. Diese Ideen sind die Muster, *τὰ παραδείγματα*, aller Dinge, und die Macht, durch welche Gott sie ausdachte, wird häufig als die Weisheit Gottes (*σοφία* oder *ἐπιστήμη*) bezeichnet. Ja, Personifikation und Mythologie schleichen sich sogar in das Allerheiligste der Philosophie ein, so dass von dieser abstraktesten Weisheit

als der Gattin Gottes,[1]) der Mutter oder der Amme aller Dinge (*μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὅλων*) gesprochen wird. Dennoch aber darf diese Mutter und Amme ihre eigenen Kinder nicht gebären oder säugen.[2]) Die göttliche Weisheit darf mit der groben Materie ebensowenig in Berührung kommen, wie Gott selbst. Diese Berührung kommt durch den Logos zu stande; er ist das Band, welches himmlische und irdische Dinge vereinigen[3]) und die geistige Schöpfung von dem göttlichen Geist auf die Materie übertragen soll. Dieser Logos besitzt nach Philo gewisse Prädikate, aber diese Prädikate, die man als die ewigen Prädikate der Gottheit bezeichnen darf — denn auch der Logos war ursprünglich nur ein Prädikat der Gottheit —, werden bald mit einer gewissen Unabhängigkeit und Persönlichkeit ausgestattet; die wichtigsten derselben sind aber Güte (*ἡ ἀγαθότης*) und Macht (*ἡ ἐξουσία*). Diese Güte wird auch die schöpferische Kraft (*ἡ ποιητικὴ δύναμις*) genannt, während die andere die königliche oder die herrschende Macht (*ἡ βασιλικὴ δύναμις*) heißt; und während an manchen Stellen von diesen Kräften Gottes gesprochen wird, als ob *sie* Gott wären, wird ihnen an anderen Stellen, wenn nicht gerade eine ausgesprochene Persönlichkeit, so doch eine unabhängige Thätigkeit zugeschrieben.[4]) Obgleich nun diese Kräfte (*δυνάμεις*) an vielen Stellen als synonym mit dem Logos gebraucht werden, so wurden sie doch ursprünglich als die Macht des göttlichen Handelns aufgefasst, während der Logos die Art und Weise dieses Handelns war.

---

1) Drummond a. a. O., II, p. 206.

2) An einigen Stellen jedoch vergisst Philo den überweltlichen Charakter dieser Sophia oder Episteme, und in *De ebriet.* 8, 1, 361 fg. schreibt er: *ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα, τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον.*

3) Philo, *Vita Mosis* III, 14; Bigg, *Christian Platonists*, p. 259.

4) Bigg a. a. O. p. 13 Note.

Logos als der Sohn Gottes.

Wir müssen stets die Thatsache im Auge behalten, dass Philo sich in dem Gebrauche seiner philosophischen Terminologie große Freiheit gestattet und sich fortwährend zu mythologischer Redeweise hinreißen lässt, die sich späterhin verhärtet und fast unverständlich wird. So wird von der geistigen Schöpfung in dem göttlichen Geiste nicht nur als einem Kosmos gesprochen, sondern auch als dem Abkömmling, dem Sohne Gottes, dem Erstgeborenen, dem Eingeborenen (*υἱὸς τοῦ θεοῦ, μονογενής, πρωτόγονος*); an anderen Stellen hingegen wird er der ältere Sohn (*πρεσβύτερος υἱὸς*) genannt, im Vergleich zu der sichtbaren Welt, welche dann als der jüngere Sohn Gottes (*νεώτερος υἱὸς τοῦ θεοῦ*) oder selbst als der andere Gott (*δεύτερος θεός*) bezeichnet wird.

Alle diese Ausdrücke, die zuerst rein poetisch sind, werden nach einiger Zeit Kunstausdrücke, die nicht nur einmal oder zufällig gebraucht, sondern als die charakteristischen Merkmale einer philosophischen Schule überliefert werden. Für uns sind sie von der größten Wichtigkeit als Meilenzeiger, die den Weg zeigen, auf welchem gewisse Ideen von Athen nach Alexandria gewandert sind, bis sie schließlich in die geistige Atmosphäre Philo's, und nicht nur Philo's, sondern auch seiner Zeitgenossen und Nachfolger — Juden, Griechen oder Christen — gelangten. Wo immer wir auf das Wort Logos stoßen, wissen wir, dass wir es mit einem Wort griechischer Herkunft zu thun haben. Als Philo das Wort annahm, konnte es im Wesentlichen für ihn nicht mehr und nicht weniger bedeutet haben, als was es früher in den Schulen der griechischen Philosophie bedeutet hatte. Und wenn die ideale Schöpfung oder der Logos von Philo der Eingeborene oder der einzige Sohn (*υἱὸς μονογενής*), der Sohn Gottes (*υἱὸς θεοῦ*), genannt worden war, und wenn dieser Name nachher von dem Verfasser des vierten Evangeliums auf Christus übertragen wurde, kann auch das von Christus Ausgesagte im Wesentlichen

nur das gewesen sein, was in diesen Kunstausdrücken, wie sie zuerst in Athen und nachher in Alexandria gebraucht worden waren, schon vorher enthalten war. Für den Verfasser des Evangeliums war Christus nicht der Logos, weil er Jesus von Nazareth, der Sohn Maria's, war, sondern weil man glaubte, er sei das Fleisch gewordene Wort Gottes im wahren Sinne dieses Ausdruckes. Dies mag zunächst höchst sonderbar scheinen, aber es zeigt, wie erhaben die Auffassung von dem Sohne Gottes, dem Erstgeborenen, dem Einzigen, in dem Geiste derer war, welche sie zuerst gebrauchten und kein Bedenken trugen, sie auf *ihn* zu übertragen, in dem, wie sie glaubten, der Logos Fleisch geworden war (*σὰρξ ἐγένετο*), ja in dem »die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« wohnte.[1])

Es ist richtig, dass christliche Schriftsteller, welche als hohe Autoritäten gelten, die erste Idee des Logos lieber von Palästina als vom heidnischen Griechenland herleiten möchten, indem sie den ersten Keim desselben in der deutero-canonischen 'Weisheit' zu finden glauben. Wer möchte leugnen oder auch nur erst behaupten, dass Philo ganz und gar von jüdischem Denken erfüllt ist? Dass die hebräischen Propheten mit der Idee eines in Gott existierenden und von Gott ausgehenden 'göttlichen Wortes' und 'göttlichen Geistes' vertraut waren, wird ebenfalls allseitig zugegeben. So lesen wir im Psalter XXXIII, 6: »Der Himmel ist durchs Wort des Herrn gemacht, und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes« (רוּחַ und דָּבָר). Wiederum CVII, 20: »Er sandte sein Wort und machte sie gesund;« CIV, 30: »Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen; und verneuerst die Gestalt der Erden;« CXLVII, 18: »Er spricht, so zerschmelzet es.« Doch bedeuten an allen diesen Stellen die Ausdrücke 'das Wort' und 'der Geist' nicht viel mehr als den Befehl oder die Kundgebung Jehovahs. Und dasselbe gilt für Stellen, wo die göttliche Gegenwart oder

1) Ep. Col. II, 9.

Offenbarung als sein Engel, der Engel Jehovahs, bezeichnet wird. Es wäre in der That schwer zu sagen, was für ein Unterschied zwischen dem Engel Jehovahs, Jehovah selbst und Gott zum Beispiel im dritten Kapitel des Exodus sei; und wiederum im XXXII. Kapitel der Genesis zwischen Gott, dem Engel und dem Manne. Und dieser Engel, mit dem Jakob rang, wird schon von einem so alten Propheten wie Hosea (XII, 4) erwähnt.

Dies sind alles rein jüdische Auffassungen, noch unbeeinflusst von irgendwelchen griechischen Ideen. Was ich bezweifle, ist, ob irgendwelche von diesen Keimen — die Theophanie durch Engel, die Erhebung des Wortes Jehovahs (דְּבַר יְהֹוָה) zu einer Wesenheit, oder schließlich die Personifikation der Weisheit (חָכְמָה) — von selbst sich hätten zu dem entwickeln können, was die griechischen Philosophen und Philo unter Logos verstanden. Wir dürfen nie vergessen, dass Logos, als es von Philo angenommen wurde, nicht mehr ein allgemeiner und undefinierter Ausdruck war. Er hatte seine bestimmte technische Bedeutung, genau so wie *οὐσία*, *ὑπερουσία*, *ἅπλωσις*, *ἕνωσις* und *θέωσις*. Alle diese Ausdrücke sind aus griechischer, nicht aus hebräischer Werkstätte hervorgegangen. Die Wurzeln des Logos waren von Anfang an intellektuell, die der Engel theologisch, und als die Engel, sei es als Diener und Boten Gottes, oder als zwischen Gott und den Menschen in der Mitte stehende Wesen, durch die Gedanken der griechischen Philosophie neu belebt wurden, da sanken die Engel und Erzengel, wie es scheint, zu bloßen Namen und Rückerinnerungen herab, und in Wahrheit meinte man damit nichts Anderes, als die Ideen der Platoniker, die Logoi der Stoiker, die urbildlichen Gedanken Gottes, die himmlischen Modelle aller Dinge, die der Materie aufgeprägten ewigen Siegel.[1] Nicht Einer von diesen Gedanken lässt sich als semitisch nachweisen.

---

1) *Ἰδέαι, λόγοι, τύποι, σφραγίδες*, aber auch *δυνάμεις, ἄγγελοι*, und sogar *χάριτες*.

Philo spricht ganz deutlich von den ewigen Logoi, »welche man,« sagt er, »Engel zu nennen pflegt.«[1]

Weisheit oder Sophia.

Und ebensowenig, wie der Glaube an Engel je zu der Theorie von dem Logos oder den Logoi, als einem Bande zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, geführt haben würde, kann man annehmen, dass solche als Keime vorhandene Ideen, wie die von der Schechinah oder der Herrlichkeit Gottes oder der Weisheit Gottes, von selbst und ohne Berührung mit griechischem Denken zu rein philosophischen Begriffen, wie wir sie bei Philo und seinen Nachfolgern finden, emporgewachsen sein würden. Die semitische 'Weisheit', welche sagte: »Da er die Himmel bereitete, war ich daselbst« (Sprüche Sal. VIII, 27), hätte allenfalls zu Philo's Sophia oder Episteme, welche vor dem Logos bei Gott ist, führen können. Aber die 'Weisheit' der Sprüche Salomonis ist gewiss nicht der Logos, sondern, wenn irgend etwas, weit eher die Mutter des Logos,[2] ein fast mythologisches Wesen. Wir wissen, wie der semitische Geist geneigt war, die thätigen Kundgebungen der Gottheit durch entsprechende weibliche Namen auszudrücken. Dies ist etwas ganz Anderes, als wenn man die mit dem Verstand zu begreifende Welt (den *κόσμος νοητός*) als den Logos, das Wort Gottes, das ganze Denken Gottes oder die Idee der Ideen darstellt. Dennoch wurden die beiden Ideen, die semitische und die griechische, so gut es ging, zusammengebracht, freilich auf etwas gezwungene Art, so wenn wir sehen, wie Philo die Weisheit, die jungfräuliche Tochter

---

1) Philo, *De somniis* I, 19: *ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους*; ibid. I, 22: *ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν.* Ibid. I, 23: *ἄγγελοι λόγοι θεῖοι.*

2) *De profug.* 20, p. 562: *Διότι γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχε, πατρὸς μὲν θεοῦ, . . . μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν.*

Gottes (Bethuel), selbst den Vater sein lässt, der die Intelligenz und die Seele erzeugt.[1] Ja, er fährt fort und behauptet, dass die Weisheit, obgleich ihr Name weiblich sei, ihrem Wesen nach männlich sein müsse. Alle Tugenden haben die Namen von Frauen, aber die Kräfte und die Thätigkeit von Männern . . . Darum ist die Weisheit, die Tochter Gottes, männlich und ein Vater, der in den Seelen Gelehrsamkeit und Unterweisung, Wissenschaft und Klugheit, schöne und lobenswerte Thaten erzeugt.[2] In diesem Prozess der Mischung jüdischen und griechischen Denkens behielten am Ende die griechischen Elemente stets die Oberhand über die jüdischen; der Logos war stärker als die Sophia, und der Logos blieb der Erstgeborene, der eingeborene Sohn Gottes, wenn auch noch nicht im christlichen Sinne dieses Ausdruckes. Doch wenn wir in späterer Zeit sehen, wie Clemens von Alexandria von dem göttlichen und königlichen Logos (Strom. V, 14) als dem Bilde Gottes und von der menschlichen Vernunft als dem im Menschen wohnenden und den Menschen mit Gott vereinigenden Bilde dieses Bildes spricht, können wir zweifeln, dass dies Alles griechisches Denken ist, das unter jüdischer Bildersprache nur spärlich verhüllt erscheint? Diese jüdische Bildersprache bricht noch einmal hervor, wenn der Logos als der Hohepriester, als ein Vermittler zwischen der Menschheit und der Gottheit, dargestellt wird. So lässt Philo den Hohepriester sagen: »Ich stehe zwischen dem Herrn und euch, ich, der ich weder ungeschaffen bin, wie Gott, noch geschaffen wie ihr, sondern ein Mittelding zwischen zwei Extremen, ein Leibbürge nach beiden Seiten hin.«[3]

Ist es vielleicht möglich, dass die Vorschrift, der Hohepriester solle nicht seine Kleider zerreißen, die der sichtbare

1) Bigg a. a. O. p. 16 Note; p. 213.
2) Philo, *De Prof.*, 9 (1, 553).
3) Bigg a. a. O. p. 20.

Kosmos seien (*De profugis*, § 20), zu der Idee Anlass gab, dass der Rock Christi »ungenähet war, von oben an gewircket durch und durch«, dass er nicht zerrissen werden solle, so dass sowohl die Messianische als auch die Philonische Weissagung zu gleicher Zeit und auf dieselbe Weise erfüllt worden wären? [1])

Den Gebildeten unter den Rabbinen, welche mit Christus oder seinen Schülern zu Jerusalem disputierten, war der Logos wahrscheinlich ebenso geläufig wie dem Philo; ja wenn Philo in Jerusalem gelebt hätte, wäre es ihm wohl nicht schwer gefallen, in Christus den *θεῖος λόγος* wiederzuerkennen, wie er denselben als in Abraham und in Moses verkörpert erkannt hatte. [2]) Wenn es den Juden gelang, in Jesus von Nazareth ihren Messias zu erkennen, warum sollte nicht ein Grieche in ihm die Fülle des göttlichen Logos, d. h. die Verwirklichung der vollkommenen Idee von dem Sohne Gottes, entdeckt haben?

Es mag ja ganz richtig sein, dass dies Alles nur für eine kleine Anzahl gilt, und dass derlei Argumente über den Gesichtskreis der großen Masse der Juden hinausgingen. Doch wurden aufgeklärte Juden, wie Philo, von ihren Glaubensgenossen zu Alexandria nicht nur geduldet, sondern hoch geehrt. Für ein Leben voll Glauben, Hoffnung, Sittenstrenge und Arbeit war anerkanntermaßen die Kenntnis Gottes oder Jehovahs, wie er im Alten Testament dargestellt war, hinreichend; aber Gott in der Seele zu erkennen, wie Philo ihn erkannte, galt für Weisheit, Sehergabe und Frieden.

So vag und unsicher auch manche von Philo's Gedanken sind, so drückt er sich doch ganz klar und bestimmt aus, wenn er von dem Logos als dem göttlichen Gedanken spricht.

---

1) Die im N. T. (Joh. 19, 23) gebrauchten Worte *χιτὼν ἄραφος δι' ὅλου* erinnern an Philo, *De Monarch.* II, § 56: *ὅλος δι' ὅλου ὑφαντὸς*.

2) *Leg. Alleg.* III, 77 (I, 130). Philo scheint noch nicht den Logos mit dem Messias identifiziert zu haben.

der, gleich einem Siegel, der Materie und auch der sterblichen Seele aufgeprägt ist. In der ganzen Welt gibt es für ihn nichts Gottähnlicheres als den Menschen, der nach dem Ebenbilde Gottes (*κατ' εἰκόνα θεοῦ*, Gen. I, 27) gebildet war; denn wie der Logos ein Bild Gottes ist, so ist die menschliche Vernunft ein Bild des Logos. Wir müssen aber auch hier zwischen dem Menschen als einem Teile der durch den Verstand zu begreifenden, und dem Menschen als einem Teile der sichtbaren Welt unterscheiden. Ersterer ist das vollkommene Siegel, die vollkommene Idee oder das vollkommene Ideal der Menschheit, Letzterer ist die mehr oder minder unvollkommene Vervielfältigung desselben in jedem einzelnen Menschen. Es lässt sich demnach keine höhere Auffassung der Menschheit denken, als *die* des idealen Sohnes, oder der Idee des in dem Fleisch verwirklichten Sohnes. Dies war ohne Zweifel ein kühner Schritt, doch war er nicht kühner bei dem Verfasser des vierten Evangeliums, als wenn Philo in Abraham und Anderen adoptierte Söhne des Vaters erkannte.[1]) Dieser Schritt war es in der That, welcher sowohl den Juden wie den Heiden in einen Christen verwandelte, und eben derselbe Schritt war es auch, den Celsus von seinem Standpunkte aus als für jeden wahren Philosophen unmöglich erklärte, und der namentlich bei jenen Anstoß erregte, welche unter dem Einfluss der Gnostiker dazu gekommen waren, das Fleisch (*σάρξ*) als die Quelle alles Übels anzusehen.

Monogenês, der Eingeborene.

Wir haben vorhin versucht, das Wort 'Logos' bis auf Anaxagoras und Heraklit zurückzuführen; den Ausdruck *μονογενής* können wir fast ebenso weit zurückverfolgen. Er kommt in dem oben (S. 328) citierten Fragment des Parmenides als Epitheton des höchsten Wesens, *τὸ ὄν*, vor, wo es

1) *Sobriet.*, 11 (I, 401): *γεγονὼς εἰσποιητὸς αὐτῷ μόνος υἱός.*

zeigen sollte, dass dieses höchste Wesen nur Eines in seiner Art sein kann, und dass es aufhören würde, das zu sein, was es sein soll, wenn es ein anderes gäbe. Hier ist die Idee von *-γενης* in der Bedeutung 'erzeugt' ganz ausgeschlossen. Dasselbe Wort wird wieder von Plato im Timaeus gebraucht, wo er es auf die sichtbare Welt anwendet, die er als *ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον* bezeichnet, »ein sichtbares und alles Sichtbare umfassendes lebendiges Wesen, welches das Ebenbild seines Schöpfers, ein durch die Sinne wahrnehmbarer Gott, der größte und beste, der schönste und vollkommenste, dieser einzige Ouranos (die Welt), Monogenês, einzig in seiner Art, ist.« [1])

Und warum gebrauchte Plato dieses Wort monogenês? Er sagt uns dies selbst (Timaeus 31), wenn er schreibt: »Haben wir also mit Recht von Einem Himmel [2]) gesprochen, oder war es richtiger von vielen und unendlichen zu reden? Von *Einem*, soll er nach seinem Vorbilde auferbaut sein; denn was da alles als lebend Denkbare umfasst, dürfte wohl nimmer als Zweites neben einem Andern sein. Ein anderes Lebende müsste ja dann wohl jene beiden einschließen, wovon sie ein Teil wären, und man würde nicht sagen, dass die Welt nach jener beiden, sondern richtiger, dass sie nach dieses, des Umschließenden, Ähnlichkeit gestaltet sei. Damit diese nun als ein Alleiniges dem durchaus vollkommenen Leben ähnlich sei, darum gestaltete ihr Urheber weder zwei,

---

1) Tim. 92 C: *ὅδε ὁ κόσμος οὕτω ζῷον ὁρατὸν τα ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ, θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.*

2) H. Müller, dessen deutsche Übersetzung (Platons Werke VI. Band, p. 148 fg.) ich hier gebe, bemerkt in einer Note (a. a. O. p. 258): »Der Himmel, oder die Weltordnung, oder das All (*ὁ οὐρανός, ὁ κόσμος, τὸ πᾶν*) — aller dieser Ausdrücke bedient sich Timaeos, um denselben Begriff auszudrücken — bilden ein Ganzes; es gibt nur eine, nicht mehrere voneinander unabhängige Welten.«
Anm. des Übers.

noch unendliche Welten, sondern dieser Himmel ward als ein alleiniger, eingeborener, und wird es ferner sein.«

Auf die erzeugte oder sichtbare Welt angewandt, hätte man *monogenês* (wie es auch geschah) durch 'der eingeborene, unigenitus' übersetzen können, aber die wahre Bedeutung des Wortes war auch hier 'der Einzige in seiner Art'. Hier also in diesen abstrusen Platonischen Spekulationen müssen wir die ersten Keime von *Monogenês*, dem einzig Erzeugten des Vaters, suchen, was die alten lateinischen Übersetzungen richtiger durch *unicus* als durch *unigenitus* wiedergeben. Hier, in dieser geistigen Münze, wurde das Metall geschmolzen und geprägt, das sowohl Philo als auch der Verfasser des vierten Evangeliums für ihre eigenen Zwecke gebrauchten. Es ist ganz richtig, dass *monogenês* auch in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments vorkommt; aber was bedeutet es dort? Es wird auf Sarah als die *einzige* Tochter ihres Vaters, und auf Tobit und Sarah als die *einzigen* Kinder ihrer Eltern angewandt. Es lag in Fällen dieser Art keine Notwendigkeit vor, die Thatsache, dass die Kinder erzeugt waren, besonders hervorzuheben. Das Wort bedeutet hier nichts weiter als ein einziges Kind, oder die einzigen Kinder ihrer Eltern. An Einer Stelle jedoch im Buch der Weisheit (VII, 22) hat *monogenês* etwas von seiner eigentümlichen philosophischen Bedeutung an sich, wenn es von der Weisheit heißt: »Denn es ist in ihr der Geist, der verständig ist, heilig, *monogenês*, mannigfaltig, scharf und behend.« Auch im Neuen Testament, wenn wir (St. Lukas VIII, 42) lesen, dass ein Mann eine einzige Tochter hatte, ist die Bedeutung klar und einfach und ganz verschieden von der technischen Bedeutung des Wortes in υἱὸς μονογενής als dem anerkannten Namen des Logos. So anerkannt war dieser Name, dass Valentinus, wenn er von Ὁ Μονογενής allein spricht, damit offenbar nur den Logos meinen kann, oder Nous, den denkenden Geist, und mit ihm den Abkömmling der unaussprechlichen Tiefe oder des Schweigens (Βυθός), die allein die Größe des ersten Vaters umfasse, da sie ja

selber der Vater und der Anfang aller Dinge sei. Noch zur Zeit der Synode von Antiochia (269 n. Chr.) können wir recht deutlich den Wiederhall der philosophischen Sprache der jüdisch-alexandrinischen Schule wahrnehmen. Die Mitglieder dieser Synode bekennen und erklären in ihrem Glaubensbekenntnisse, dass der Sohn »erzeugt sei, ein einziger Sohn (*γεννητόν, υἱὸν μονογενῆ*), das Ebenbild des ungesehenen Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, die Weisheit und das Wort und die Macht Gottes, der vor allen Zeiten da war, nicht durch Vorherwissen, sondern durch Sein und Wesenheit, Gott, der Sohn Gottes.«

Philo gebraucht natürlich den Ausdruck 'der eingeborene Sohn' (*υἱὸς μονογενής*) stets im philosophischen Sinne für den — sei es durch einen Schöpfungsakt oder durch Emanation — in der Welt verwirklichten und sichtbar gewordenen Gedanken Gottes. Er unterscheidet das höchste Wesen und den Gott, *τὸ ὄν*, deutlich von dem Gedanken oder Wort dieses Wesens, dem *λόγος τοῦ ὄντος*. Dieser Logos schließt eine Menge von logoi ein,[1]) die Philo ebenso gut hätte als *Ideen* im Platonischen Sinne bezeichnen können. In der That thut er dies gelegentlich, so wenn er den Logos Gottes die Idee aller Ideen nennt (*ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος*). Ob dieser Logos bei ihm jemals personifiziert wurde, ist schwer zu sagen; ich habe keine Stelle gefunden, welche dies entschieden beweisen würde. Doch die unwiderstehliche mythologische Tendenz der Sprache zeigt sich überall. Wenn Philo von dem Logos als dem Erstgeborenen (*πρωτόγονος*) oder als dem einzigen Sohn (*υἱὸς μονογενής*) spricht, so braucht dies noch nicht mehr als metaphorische Ausdrucksweise zu sein. Aber die Metapher erstarrt bald zur Mythe. Wenn wir von unseren eigenen Gedanken sprechen, können wir sie als unsere Geisteskinder bezeichnen; aber gar bald kann es sein, dass man von ihnen sagt, dass sie hinwegfliegen, dass sie bei unseren Freunden weilen, dass sie Flügel

1) Drummond a. a. O. II, p. 217.

gleich Engeln haben. Dasselbe geschah mit den Logoi und dem Logos als dem Gedanken Gottes. Seine Thätigkeiten wurden Agentien, und diese Agentien wurden, wie wir sehen werden, bald zu Engeln.

Schwieriger ist es zu verstehen, was Philo damit meint, wenn er den Logos in Männern wie Abraham, Melchisedech oder Moses wiederfindet. Er kann unmöglich damit meinen, dass sie den ganzen Logos darstellten, denn nach Philo's Philosophie ist der ganze Logos nur zweimal, einmal in der noumenalen und dann wieder — minder vollkommen — in der phänomenalen Welt zur Verwirklichung gelangt. Da Abraham n der phänomenalen Welt lebte, konnte er nur Eines von den vielen Individuen sein, welche den Logos oder die Idee des Menschen darstellen, und wenn er als die Verkörperung des Logos galt, so konnte das nicht mehr bedeuten, als dass Abraham eine vollkommene Verkörperung dessen war, was der Logos des Menschen sein sollte, oder dass das volle Maß des Logos als der göttlichen Vernunft in ihm wohnte, als das Licht und als das zurechtweisende Gewissen.[1] Auch hier müssen wir lernen, was wir bei dem Studium der Geschichte der Religion und der Philosophie oft zu lernen haben, dass es, wenn wir mit nicht völlig ausgearbeiteten und aufgeklärten Gedanken zu thun haben, ein Irrtum ist, sie als klarer darstellen zu wollen, als sie es für ihre ersten Denker selbst waren.

Beschränken wir uns jedoch auf die von Philo und Anderen gebrauchten Kunstausdrücke, so können wir, glaube ich, zuversichtlich behaupten, dass Jeder, der den Ausdruck *υἱὸς μονογενής*, 'der eingeborene Sohn', anwendet, — sei es Philo, oder der Verfasser des vierten Evangeliums, oder St. Clemens, oder Origenes — altgriechische Sprache und altgriechische Gedanken gebraucht und mit denselben das meint, was sie ursprünglich im Griechischen bedeuteten.

Philo begnügte sich damit, in dem griechischen Logos

1 Drummond a. a. O. II. pp. 210. 225 fg.

das gefunden zu haben, was er und Viele mit ihm suchten: die Brücke zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, welche in der Religion durch die Unnahbarkeit Jehovahs und in der Philosophie durch die Unvereinbarkeit des absoluten Wesens und der phänomenalen Welt abgebrochen worden war. Er verweilt nicht oft bei verzückten Visionen, welche die Seele in Stand setzen sollen, die Gegenwart Gottes zu sehen und zu fühlen. In einer schönen Allegorie von Jakobs Traum sagt er: »Dies ist ein Bild der Seele, die aus dem Schlafe der Gleichgültigkeit plötzlich aufwacht und bemerkt, dass die Welt voll von Gott, ein Tempel Gottes ist. Die Seele,« sagt er, »muss sich von der Sinnenwelt zur Geisterwelt der Ideen erheben, bis sie zur Erkenntnis Gottes gelangt, welche in einer Vision oder der Vereinigung der Seele mit Gott besteht; und diese ist nur den Reinsten und auch diesen nur selten — d. h. in Augenblicken der Verzückung — erreichbar.«

Es ist klar, dass diese Strömung, welche hellenische Ideen in einen jüdischen Gedankenstrom hineinführte, nicht auf die Juden von Alexandria beschränkt blieb, sondern auch Jerusalem und andere von gebildeten Juden bewohnte Städte erreichte. Viel ist darüber geschrieben worden, ob der Verfasser des vierten Evangeliums seine Lehre von dem Fleisch gewordenen Logos unmittelbar von Philo entlehnt habe. Mir scheint dies eine Frage, die sich fast unmöglich auf die eine oder andere Weise beantworten lässt. Westcott, dessen Autorität verdientermaßen sehr hoch ist, scheint nicht geneigt zu sein, einen unmittelbaren Einfluss zuzugeben. Selbst Harnack (I, S. 85) glaubt, dass der Logos des St. Johannes wenig mehr als den Namen mit dem Logos des Philo gemein hat. Doch kann niemand bezweifeln, dass dieselbe allgemeine Strömung, durch welche der Name Logos und Alles, was er in sich schließt, zu Philo und zu den Juden gelangte, auch den Verfasser des vierten Evangeliums erreicht haben muss. Ausdrücke wie Logos und Logos Monogenês sind historische Thatsachen, sie existieren einmal und nur einmal.

Wer immer den Anfang dieses Evangeliums geschrieben hat, muss mit der griechischen und jüdisch-alexandrinischen Philosophie Fühlung gehabt und sich seine Anschauung von Gott und der Welt unter diesem Einflusse gebildet haben. In den Augen des Historikers und noch mehr des Sprachforschers ist dies wohl über allen Zweifel erhaben, gerade so, wie dass Jeder, der vom »kategorischen Imperativ« spricht, mittelbar oder unmittelbar mit Kant in Berührung gestanden hat.

Die Urchristen wussten recht gut, dass ihre heidnischen Gegner sie beschuldigten, sie hätten ihre Philosophie von Plato und Aristoteles entlehnt.[1] Es war auch gar kein Grund vorhanden, dies zu leugnen. Die Wahrheit kann man getrost von allen Seiten entlehnen, und sie ist darum nicht minder wahr, weil sie entlehnt worden ist. Aber die Urchristen waren über diesen Vorwurf sehr aufgebracht und gaben denselben ihren griechischen Kritikern zurück. Sie nannten Plato einen attischen Moses und beschuldigten ihn, seine Weisheit aus der Bibel gestohlen zu haben. Wer immer mit diesen Beschuldigungen und Gegenbeschuldigungen Recht hatte, sie zeigen uns jedenfalls, welche enge Beziehungen zwischen Griechen und Christen in den ersten Zeiten des neuen Evangeliums bestanden — und dies ist das Einzige, was für uns als Historiker von Wichtigkeit ist.

Wir können nicht mit gleicher Bestimmtheit von anderen mehr oder minder technischen Ausdrücken sprechen, welche Philo auf den Logos anwendet, von Ausdrücken wie *πρωτόγονος* 'der Erstgeborene', *εἰκὼν θεοῦ*, 'das Ebenbild Gottes', *ἄνθρωπος θεοῦ*, 'der Mensch Gottes', *παράδειγμα*, 'das Muster', *σκιά*, 'der Schatten', und namentlich *ἀρχιερεύς*, 'der Hohepriester', *παράκλητος*, 'der Fürsprecher'[2]) u. s. w. Wichtig aber ist es, dass alle diese mehr oder minder technischen Namen dem Philo bekannt waren, lange bevor sie von christlichen Schriftstellern gebraucht wurden, dass die in ihnen

1) Bigg. *Christian Platonists*, pp. 5 fg.
2) Hatch, *Essays on Biblical Greek*, p. 82.

enthaltenen Ideen vorchristlichen Ursprungs waren, und dass sie, wenn sie von den Jüngern Christi angenommen wurden, zunächst nur in ihrer vorhergängigen Meinung angenommen worden sein konnten. Ja, können wir nicht jetzt vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass wir von diesen Ausdrücken in der christlichen Litteratur nie gehört haben würden, wenn sie nicht von Philo, seinen Vorgängern und seinen Zeitgenossen in ihrer eigentümlichen Bedeutung gebraucht worden wären. Ist nicht dies der stärkste Beweis dafür, dass von den besten Gedanken der griechischen und der jüdischen Welt nichts ganz verloren ging, und dass das Christentum in der That kam, 'da die Zeit erfüllet ward', um das reine Metall, das durch jahrhundertelange Arbeit im Morgenlande und im Abendlande zu Tage gefördert worden war, zu einem neuen und stärkeren Metall, der Religion Christi, zu mengen? Wenn wir den Anfang des vierten Evangeliums lesen, so scheint fast jedes dritte Wort, jeder dritte Gedanke griechische Arbeit zu sein. Ich lasse die Worte, die höchst wahrscheinlich griechischen und nicht jüdischen Ursprungs sind, cursiv drucken: — »*Im Anfang war das Wort* (Logos), *und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.*[1]) *Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht.* In ihm war das Leben, und das Leben war *das Licht*[2]) *der Menschen.* Das war das wahrhaftige Licht, *welches alle Menschen erleuchtet.* Und das Wort ward Fleisch — *und wir sahen seine Herrlichkeit,*[3]) *eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater.* Niemand hat Gott je gesehen, *der eingeborene Sohn*, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündiget.«[4])

---

1) Derselbe Doppelsinn herrscht auch bei Philo, siehe oben S. 392.

2) Das *φῶς* des Plato (*Staat* VI, 508) und des Philo, *De somn.* I, 13, p. 632: *πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι.* Siehe jedoch Psalter LI, 4; LX, 19.

3) Die *δόξα* des Philo.

4) *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τον Θεόν, καὶ ὁ*

So haben wir denn gesehen, wie es den Juden, bei denen die Kluft zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt wahrscheinlich weiter geworden war, als bei irgend einem anderen Volke, nichtsdestoweniger — ja vielleicht gerade darum — gelang, die Bande zwischen Gott und dem Menschen so enge zusammenzuziehen, als es nur möglich ist, und zwar hauptsächlich mit Hilfe der aus der griechischen Philosophie gewonnenen Eingebung. Gott vor der Schöpfung war nach Philo sich selbst genug, und selbst nach der Schöpfung blieb er derselbe (*De mut. nom.* 5, p. 585). Wenn Philo ihn den Schöpfer (*κτίστης*), den Demiurgos und den Vater nennt, so nennt er ihn so mit gewissen deutlich verstandenen Einschränkungen. Gott erschafft nicht unmittelbar, sondern nur durch den Logos und die Kräfte. Der Logos also, der Gedanke Gottes, war das Band, welches Himmel und Erde vereinigte, und durch dasselbe konnte Gott noch einmal in einem wahreren Sinne als je zuvor als der Vater angesprochen werden. Die Welt und Alles, was in ihr ist, wurde als der wahre Sohn erkannt, der von dem Vater entsprossen und doch von dem Vater untrennbar ist. Die Welt war noch einmal voll von Gott, und doch stand Gott in seinem höchsten Wesen über der Welt, unbefleckt von der Welt, ewig und unveränderlich.

Der Eine Punkt, in dem mir Philo's Philosophie nicht klar ausgedacht zu sein scheint, ist das genaue Verhältnis der individuellen Seele zu Gott.[1] Hier scheinen die Gedanken des Alten Testaments in dem Geiste Philo's mit den

---

θεὸς ἦν ὁ λόγος. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον. καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

1) Siehe einen vortrefflichen Aufsatz von Hatch, '*Psychological Terms in Philo*', in seinen *Essays in Biblical Greek*, pp. 109 bis 130.

Lehren seiner griechischen Meister in Widerspruch zu geraten und seine Psychologie (wie man es wohl nennen kann zu verwirren. Dass Philo die menschliche Natur als zweifach, als eine Mischung von Körper und Seele (σῶμα und ψυχή), ansah, ist deutlich genug. Der aus den Elementen bestehende Körper ist die Wohnung, der Tempel, aber auch das Grab der Seele. Der Körper wird im Allgemeinen als ein Übel aufgefasst, er wird sogar ein Leichnam genannt, den wir unser Leben lang mit uns herumschleppen müssen. Er schließt die Sinne und die aus den Sinnengenüssen entspringenden Leidenschaften ein und gilt aus diesem Grunde als die Quelle alles Übels. Man hätte erwartet, dass der Philosoph Philo den Menschen als einen Teil des vielfältigen göttlichen Logos behandelt und die Unvollkommenheit seiner Natur, wie alle Unvollkommenheiten in der Natur, durch die unvollkommene Gewalt des Logos über die Materie erklärt haben würde. Hier aber kommt die alttestamentliche Lehre zum Vorschein, dass Gott dem Menschen den lebendigen Odem in seine Nasen einblies, und der Mensch eine lebendige Seele ward. Auf Grund dessen sieht Philo das ewige Element der Seele in dem göttlichen Geiste im Menschen (τὸ θεῖον πνεῦμα), während 'Seele' (ψυχή) gewöhnlich bei ihm eine viel weitere Bedeutung hat und das ganze bewusste Leben und darum auch die Wahrnehmung (αἴσθησις) einschließt, obgleich diese, wie man glauben möchte, dem Fleisch (σῶμα oder σάρξ) angehört. In Übereinstimmung mit Plato's Einteilung unterscheidet Philo oft drei Unterabteilungen der Seele, die wir annähernd durch Vernunft (νοῦς καὶ λόγος), Geist (θυμός) und Begehren (ἐπιθυμία) wiedergeben können. Manchmal heißt es, Wahrnehmung (αἴσθησις), Sprache (λόγος) und Denkorgan (νοῦς) seien die drei Werkzeuge der Erkenntnis (*De Congr. erud. gr.* 18, p. 533). Dann wieder wird jeder Teil in zwei geteilt, so dass wir im ganzen sechs Teile haben, während der siebente Teil, oder derjenige, welcher sie einteilt, als der heilige und göttliche Logos (ὁ ἱερὸς καὶ θεῖος λόγος) bezeichnet wird. An anderen Stellen

nimmt Philo die stoische Einteilung der Seele in sieben Teile, nämlich die fünf Sinne, die Rede und die Fortpflanzungskraft, an, doch räumt er dem oberherrlichen oder denkenden Teile (τὸ ἡγεμονικόν, d. h. ὁ νοῦς) eine besondere Stelle ein, und es wird gesagt, dass Gott seinen Odem nur in diesen Teil eingeblasen habe, nicht aber in die Seele als die Vereinigung der Sinne, der Rede und der Zeugungskraft. Darum wird der Eine Teil der Seele, der unintelligente (ἄλογον), dem Blute (αἷμα) zugeschrieben, der andere dem göttlichen Geiste (πνεῦμα θεῖον); der Eine ist vergänglich, der Andere unsterblich. Der unsterbliche Teil war das Werk Gottes selbst, der vergängliche — wie bei Plato — das Werk von untergeordneten Mächten. Was Philo sehr anschaulich gemacht hat, ist, dass die Sinne, welche im Menschen stets vom Denken begleitet werden, an und für sich passiv und unempfindlich sind, dass sie nur Bilder von gegenwärtigen Dingen, nicht aber von vergangenen (Gedächtnis) oder künftigen (νοῦς) gewähren können. Nicht das Auge sieht, sondern das Denkorgan (νοῦς) sieht durch das Auge, und ohne das Denkorgan würde von den auf die Sinne gemachten Eindrücken nichts übrig bleiben. Philo zeigt auch, wie die Leidenschaften und Begierden in Wirklichkeit das Resultat der Wahrnehmung (αἴσθησις) und der sie begleitenden Lust- und Schmerzempfindungen sind, welche gegen den denkenden Geist (νοῦς) Krieg führen, und er nennt es den Tod der Seele, wenn sie von den Leidenschaften überwältigt ist. Dies kann jedoch nur metaphorisch sein, denn der höhere Teil der Seele oder der von Gott dem Menschen eingeblasene göttliche Geist kann nicht zu Grunde gehen. Dieser göttliche Geist — ein Begriff, der allem Anscheine nach nicht griechischen Ursprungs ist — wird zuweilen mit dem stoischen Ausdruck ἀπόσπασμα bezeichnet, doch verwahrt sich Philo sorgfältig gegen die Annahme, dass irgend ein Teil jemals von dem höchsten göttlichen Wesen losgelöst werden könne. Er erklärt diesen göttlichen Geist als eine aus Gott hervorgegangene Erweiterung, und er nennt das Denkorgan (νοῦς), welches

dieser Geist der Seele des Menschen verleiht, das ähnlichste Bild und Gleichnis der ewigen und seligen Idee.

Wir dürfen jedoch bei Philo keine streng konsequente Terminologie erwarten und uns nicht irre machen lassen, wenn wir finden, dass er zuweilen Denkorgan oder *nous* in dem allgemeineren Sinne von 'Seele' (ψυχή) gebraucht. Das Wichtige für uns ist, *dass* er, *wenn* es nötig ist, zwischen den Beiden unterscheidet. Doch schwankt er selbst dann noch zwischen der philosophischen Anschauung der Stoiker, dass der Geist am Ende doch materiell sei, wenn er auch nicht aus den vier gewöhnlichen Elementen, sondern aus einem fünften, dem himmlischen Äther, bestehe, und der Lehre des Moses, dass der Geist das Bild des Göttlichen und des Unsichtbaren sei.[1]

Selbst wenn aber die Seele als materiell, oder doch als ätherisch, aufgefasst wird, wird nichtsdestoweniger erklärt, dass sie himmlischen Ursprungs sei, und angenommen, dass sie zu dem reinen Äther als zu einem Vater zurückkehre.[2]

Wenn dagegen der Geist als der Atem (πνεῦμα) Gottes aufgefasst wird, so kehrt derselbe zu Gott zurück, oder vielmehr er war nie von Gott getrennt, sondern wohnte nur im Menschen. Und hier kommt wieder die biblische Idee zum Vorschein, dass gewisse auserwählte Menschen wie die Propheten von dem göttlichen Geiste erfüllt und insofern von gewöhnlichen Sterblichen verschieden seien.

Doch bei all seiner Bewunderung für den Logos, insofern er göttlichen Ursprungs ist, geht Philo selten so weit wie die Platoniker. Er gab nie zu, dass die Seele selbst in

---

1) *De plantat. Noe*, 5 (1, 332): *Οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι, συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν· ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα.*

2) *Quis rer. divin. heres*, 57 (1, 514): *Τὸ δὲ νοερὸν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος πρὸς αἰθέρα τὸν καθαρώτατον ὡς πρὸς πατέρα ἀφίξεται.*

ihrer höchsten Verzückung thatsächlich Gott sehen könne, »so wenig,« sagt er, »als die Seele sich selbst sehen kann« (*De mut. nom.* 2, p. 579). Aber in jeder anderen Beziehung war die Vernunft für ihn die höchste Macht in der Welt und im menschlichen Geiste. Wenn also ein alexandrinischer Philosoph, der mit Philo's Philosophie und Terminologie vertraut war, ein Christ wurde, so erhob er in Wirklichkeit Christus zu der höchsten Stellung, die er sich — abgesehen von der uranfänglichen Gottheit — denken konnte. Er erklärte *ipso facto* seinen neuen Glauben, dass der göttliche Logos oder das Wort in Christus Fleisch geworden, d. h. er erkannte in Christus die vollständige Verwirklichung der göttlichen Idee des Menschen, und er nahm zu gleicher Zeit für sich und für alle wahren Christen die Macht in Anspruch, Söhne Gottes zu werden. Dies wurde von Athanasius in nicht misszuverstehender Sprache ausgedrückt, wenn er sagte, der Logos, das Wort Gottes, werde zum Menschen, damit wir zum Gott gemacht werden könnten, und wieder von Augustinus in den Worten: *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.* [1] Was wir auch von diesen Spekulationen halten mögen, so können wir, glaube ich, doch als Historiker in ihnen eine richtige Darstellung der religiösen und geistigen Gärung erkennen, die in dem Geiste der ersten griechischen und jüdischen Konvertiten zum Christentum vor sich ging, als sie, ohne mit ihren philosophischen Überzeugungen zu brechen, sich mit vollkommener Ehrlichkeit der Religion Christi anschlossen. Drei wichtige Punkte wurden durch diese Verbindung ihrer alten Philosophie mit ihrer neuen Religion gewonnen: das Gefühl der engsten Verwandtschaft zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur, die hervorragende Stellung Christi als des Sohnes Gottes im wahrsten Sinne, und zu gleicher Zeit die der Möglichkeit nach vorhandene Brüderschaft zwischen Christus und der ganzen Menschheit.

1) Siehe die Bemerkungen von Cusanus in Dürs *Nicolaus Cusanus*, Bd. II, p. 347.

Inwiefern diese Interpretation des Logos, wie wir sie nicht nur bei Philo, sondern auch bei den frühesten Konvertiten zum Christentum finden, orthodox genannt werden kann, ist eine Frage, die den Geschichtsforscher nicht kümmert. Das Wort 'orthodox' existiert in seinem Wörterbuch nicht. Es gibt wahrscheinlich keinen Ausdruck, der von Seiten der Theologen so viele Deutungen erhalten hat, wie 'Logos', und keinen Vers im Neuen Testament, der für den modernen Leser so wenig Sinn zu haben scheint, wie der erste im Evangelium des St. Johannes. Dem Theologen steht es frei, ihn nach eigenem Gutdünken auszulegen, der Geschichtsforscher aber hat keine Wahl. Er muss jedes Wort in dem Sinne auffassen, in welchem es von denen, die es gebrauchten, zu ihrer Zeit aufgefasst wurde.

Jupiter als der Sohn Gottes.

Dass der Geistesprozess, durch welchen die griechische Philosophie sich den Lehren des Christentums anpasste, dem Zeitgeist entsprach, wird am besten durch einen analogen Prozess erwiesen, der die neuplatonischen Philosophen dazu führte, ihre philosophischen Theorien auch in ihrer eigenen alten Mythologie wiederzufinden. So spricht Plotinus von dem höchsten Gott, der einen schönen Sohn erzeugt und ohne jede Mühe oder Plage alle Dinge in seiner Wesenheit hervorbringt. Da nämlich diese Gottheit von ihrem Werke entzückt ist und ihre Nachkommenschaft liebt, so pflanzt sie alle Dinge fort und verbindet sie mit sich selbst, erfreut über sich selbst, sowie auch über die von ihren Kindern entfaltete Pracht. Da aber diese alle schön, und die übrigbleibenden noch schöner sind, strahlt *Jupiter*, der Sohn des Verstandes, allein äußerlich hervor, aus den herrlichen Wohnstätten seines Vaters hervortretend. Und an diesem letzten Sohne können wir wie an einem Bilde die Größe seines Vaters schauen, sowie auch seiner Brüder, jener göttlichen

Ideen, welche in geheimnisvoller Vereinigung mit ihrem Vater leben.[1])

Hier sehen wir, dass Jupiter, ursprünglich der Vater der Götter und Menschen, dem höchsten Wesen weichen und als ein phänomenaler Gott, oder als der Logos, sich mit der Stelle des Sohnes Gottes begnügen muss. Das ist die griechische Philosophie, wie sie versucht, die alte griechische Religion zu durchdringen und neuzubeleben, gerade so wie wir sahen, dass sie versuchte, sich mit den Lehren des Christentums zu befreunden, indem sie anerkannte, dass das göttliche Ideal der Vollkommenheit und Güte in Christus verwirklicht sei und mit der Zeit in Allen, welche die Söhne Gottes werden sollen, verwirklicht werden solle. Der Grundton aller dieser Bestrebungen ist derselbe: ein immer stärker hervortretender Glaube, dass die menschliche Seele von Gott komme und zu Gott zurückkehre, ja dass sie — in streng philosophischer Sprache — niemals von Gott losgerissen (ἀπόσπασμα), dass die Brücke zwischen Gott und dem Menschen nie abgebrochen, sondern nur durch die von den Sinnen und dem Fleische erzeugte Dunkelheit der Leidenschaften und Begierden auf einige Zeit unsichtbar gemacht worden sei.

1) Plotinus, *Enneaden*, II; Taylor, *Platonic Religion*, p. 263.

Dreizehnte Vorlesung.

Alexandrinisches Christentum.

Stoiker und Neuplatoniker.

Ich suchte in meiner letzten Vorlesung zu zeigen, wie Philo als der Vertreter einer wichtigen historischen Phase des jüdischen Denkens sich bemühte, mit Hilfe der griechischen und namentlich der stoischen Philosophie eine Brücke von der Erde zum Himmel zu schlagen, und wie es ihm gelang zu entdecken, dass diese zwei Welten gleich zwei Ländern, die jetzt durch einen seichten Isthmus getrennt sind, ursprünglich nur Ein ungeteiltes Festland bildeten. Wenn die ursprüngliche Einheit der Erde und des Himmels, der menschlichen und der göttlichen Natur einmal entdeckt worden ist, nimmt die Frage betreffs der Rückkehr der Seele zu Gott einen neuen Charakter an. Es handelt sich nicht mehr um ein Hinaufsteigen zum Himmel, eine Annäherung an den Thron Gottes, eine verzückte Vision Gottes und ein Leben in einem himmlischen Paradies. Die Vision Gottes ist vielmehr die Erkenntnis des göttlichen Elements in der Seele, und der Wesenseinheit der göttlichen und der menschlichen Natur. Unsterblichkeit braucht nicht mehr behauptet zu werden, denn es kann keinen Tod geben für das, was im Menschen göttlich und darum unsterblich ist. Ewiges Leben und ewiger Friede ist Allen beschieden, welche fühlen, dass der göttliche Geist in ihnen wohnt, und welche so die wahren Kinder Gottes geworden sind. Philo hat sich von der volkstümlichen escha-

tologischen Terminologie nicht ganz frei gemacht. Er spricht von der Stadt Gottes und von einem mystischen Jerusalem. Doch brauchen diese Ausdrücke nichts weiter als poetische Metaphern für jenen Gottesfrieden zu sein, der alle Namen und alle Begriffe übersteigt.

Immerhin ist die eschatologische Sprache Philo's weit einfacher und nüchterner, als das, was wir selbst in christlichen Schriften jener Zeit finden, in denen der Geist der neuplatonischen Philosophie neben den gemäßigteren Überlieferungen der jüdischen und der stoischen Schule des Denkens thätig gewesen ist. Der Hauptunterschied zwischen den Neuplatonikern und den Stoikern ist der, dass die Neuplatoniker, die christlichen sowohl wie die heidnischen, mehr auf das Gefühl als auf logische Schlussfolgerungen vertrauen. — Darum verlassen sie sich vielmehr auf verzückte Visionen, als Philo und seine stoischen Freunde. In vielen anderen Punkten jedoch, namentlich in Bezug auf das ursprüngliche Verhältnis zwischen der Seele und Gott, ist nicht viel Unterschied zwischen den Beiden.

Plotinus.

Plotinus, der Hauptvertreter des Neuplatonismus zu Alexandria, kann, obgleich er durch zwei Jahrhunderte von Philo getrennt ist, ein indirekter Abkömmling dieses jüdischen Philosophen genannt werden. Er soll mit Numenius verkehrt haben, der in die Fußtapfen Philo's trat.[1]) Plotinus ging aber weit über Philo hinaus. Er trieb den Idealismus auf die Spitze. Während die Stoiker sich damit begnügten, zu wissen, dass Gott ist, und sein Bild in den Ideen der unsichtbaren und den mannigfachen Gestalten der sichtbaren Welt wiederzufinden, betrachteten die Neuplatoniker die unfassbare

1 Porphyrius musste ein ganzes Buch schreiben, um zu beweisen, dass Plotinus nicht einfach von Numenius entlehnt hat.

und unoffenbarte Gottheit als das höchste Ziel ihres Strebens, ja als einen möglichen Gegenstand ihrer verzückten Vision. Wo der Stoiker sich in ehrerbietiger Entfernung hält, stürzt der Neuplatoniker mit leidenschaftlicher Liebe herein und gefällt sich in Träumen und Phantasien, die am Ende nur zur Selbsttäuschung und zum Betrug führen konnten. Indem die Stoiker Gott als die Ursache alles dessen, was in das Bereich der sinnlichen und geistigen Erfahrung des Menschen fällt, ansahen, kamen sie zu der Schlussfolgerung, dass er nichts von dem sein könne, was eine Wirkung ist, und dass er keine Attribute haben dürfe (ἄποιος), durch welche er erkannt und benannt werden könnte. Gott war bei ihnen einfach, ohne Eigenschaften, unbegreifbar und unbenennbar. Vom ethischen Standpunkte gab Philo zu, dass die menschliche Seele streben sollte, des Körpers ledig (φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος) und Gott gleich (ἡ πρὸς θεὸν ἐξομοίωσις) zu werden. Er spricht sogar von ἕνωσις, Vereinigung, aber er spricht nie von jenen mehr oder minder sinnlichen, verzückten und seligmachenden Visionen der Gottheit, welche ein Hauptthema der Neuplatoniker bilden. Diese sogenannten Abkömmlinge Plato's hatten viel von den Stoikern entlehnt, doch herrschten bei all dem die religiösen Elemente in ihrer Philosophie so vollständig vor, dass zuweilen die alte metaphysische Grundlage zu verschwinden drohte. Während die Vernunft und das Vernünftige in der phänomenalen Welt den Hauptgegenstand stoischen Denkens bildet, konzentrierte sich das Hauptinteresse der Neuplatoniker auf das, was über die Vernunft hinausgeht. Man kann sagen, dass gewissermaßen schon der Stoicismus des Philo in diese Richtung wies, denn auch sein Gott war als über dem Logos stehend gedacht, und seine Wesenheit blieb unbekannt; doch war Kenntnis von dem Dasein Gottes und Ähnlichkeit mit Gott das höchste Ziel, und Zuflucht zu ihm war das ewige Leben.[1] Man hat deshalb richtig bemerkt, dass der Neuplatoniker sich von dem

1) *De prof.* 15 (1, 557).

Stoiker mehr durch Temperament, als durch Argumentation unterscheidet.

Der Neuplatoniker glaubt, wie der Stoiker, an ein uranfängliches Wesen, sowie an eine ideale Welt (*νοῦς, κόσμος νοητός*) als das Urbild der phänomenalen Welt (*κόσμος ὁρατός*). Die Seele ist auch für ihn göttlichen Ursprungs. Sie ist das Bild des ewigen *Nous*, eine unkörperliche Substanz, die zwischen dem *Nous* und der sichtbaren Welt in der Mitte steht. Je mehr die Seele sich von ihrem Urquell entfernt, desto mehr fällt sie in die Gewalt dessen, was wir die Materie nennen würden, des Unbestimmten (*ἄπειρον*) und des Unwirklichen (*τὸ μὴ ὄν*). Hier setzt nun die Philosophie ein, um der Seele ihren Weg zurück nach ihrem wirklichen Heim zu zeigen. Dies wird durch das Üben der Tugenden, von der niedrigsten bis zur höchsten, zuweilen durch eine sehr strenge ascetische Disciplin, ganz wie in Indien, bewerkstelligt. Am Ende jedoch kann weder Erkenntnis noch Tugend etwas fruchten. Vollständiges Selbstvergessen allein kann die Seele zur Gottheit führen, in deren Umarmung unaussprechliche Seligkeit zu finden ist. So sagt Plotinus, wenn er von dem vollständigen Aufgehen des Menschen in dem Absoluten spricht:[1] »Vielleicht kann man es gar nicht einmal ein Anschauen nennen; es ist eine andere Art des Sehens, eine Entzückung, eine Vereinfachung, eine Erhöhung, ein Streben nach Berührung, eine Ruhe. Es ist das höchste Streben nach Vereinigung, um wo möglich zu schauen, was im Heiligthume (*τὸ ἄδυτον*, das Innerste des Tempels) ist. Doch auch wenn man sehen könnte, wäre nichts vorhanden. Durch solche Gleichnisse suchen die weisen Propheten anzudeuten, wie Gott geschaut werden könne, und der weise Priester, der die Andeutung versteht, kann wirklich, wenn er bis ins Heiligtum vordringt, eine wahrhaftige Anschauung erlangen.« Diese Anschauungen, in denen man nichts sehen konnte, wurden natürlicherweise als Geheimnisse behandelt, und die aller wahren

1) Tholuck, Morgenländische Mystik (Berlin 1825) p. 5.

Philosophie so fernliegende Idee des Mysteriums wurde mehr und mehr vorherrschend. So sagt Plotinus selbst, dies seien Lehren, die als Mysterien betrachtet und nicht vor die Uneingeweihten gebracht werden sollten. Auch Proclus sagt:[1] »So wie die Mystae in den allerheiligsten Weihen (τελέται) zuerst auf ein vielgestaltiges und mannigfaches Göttergeschlecht stoßen, ins Heiligtum aber getreten, unbeweglich, umgeben von den Weihen, die göttliche Erleuchtung sofort in ihren Busen aufnehmen, und leicht gerüsteten Kriegern gleich unverzüglich des Göttlichen sich bemächtigen, so geschieht es auch bei der Anschauung des Alls. Blickt die Seele auf das, was ihr nachsteht, so sieht sie die Schatten und Trugbilder des Seienden. Wenn sie aber in ihr eigenes Wesen sich wendet, und zuerst ihre eigenen Verhältnisse enthüllt, erblickt sie zuerst sich selbst nur, tiefer eindringend jedoch in die Erkenntnis ihrer selbst, findet sie den Geist in sich und alle Ordnungen der Dinge. Und dringt sie in ihr Innerstes, gleichsam in das Adyton (ἄδυτον) der Seele, so kann sie also das Geschlecht der Götter und die Einheiten aller Dinge mit geschlossenem Auge schauen.«

Plotinus und seine Schule scheinen fremden, namentlich orientalischen Religionen und abergläubischen Meinungen große Aufmerksamkeit geschenkt und sich bemüht zu haben, in ihnen allen Überreste göttlicher Weisheit zu entdecken. Sie wollten sogar die Religion des römischen Reiches bewahren und wieder auffrischen. Indem die Neuplatoniker für sich selbst eine Offenbarung in Anspruch nahmen, waren sie um so mehr geneigt, auch göttliche Offenbarungen bei anderen Religionen anzunehmen und sie alle zu einer universalen Religion zu vereinigen. Doch was *wir* unter einem historisch-kritischen Studium anderer Religionen verstehen, war zu jener Zeit unmöglich. Während Philo bei seinem unerschütterlichen Festhalten an dem jüdischen Glauben sich

1) Siehe Tholuck a. a. O. p. 6.

damit begnügte, Alles im Alten Testament, was mit seinen philosophischen Überzeugungen nicht verträglich schien, allegorisch auszulegen, nahmen die Neuplatoniker Alles an, was mit ihren mystischen Träumen in Einklang zu stehen schien, und öffneten dem Aberglauben, selbst der schlimmsten Sorte, Thür und Thor. Sonderbar ist es aber, dass Plotinus der christlichen Religion, die damals in Alexandria rasch Einfluss gewann, wenig Aufmerksamkeit geschenkt zu haben scheint. Seine Schüler aber, Amelius und Porphyrius, befassen sich beide mit derselben. Amelius besprach das vierte Evangelium eingehend. Porphyrius schrieb sein Werk in fünfzehn Büchern gegen die Christen, namentlich gegen ihre heiligen Bücher, die er als das Werk von unwissenden Leuten und Schwindlern bezeichnete. Und doch zählte keine Sekte und keine Schule so viele *decepti deceptores*, wie die der Neuplatoniker. Magik, Thaumaturgie, Levitation, Glaubenskuren, Gedankenlesen, Spiritismus und alle Arten frommen Betrugs wurden von Schwindlern ausgeübt, die — manche derselben mit großem Gefolge — von Ort zu Ort herumzogen. Ihr Einfluss war weit verbreitet und höchst verderblich. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass derselbe Neuplatonismus unter seinen Lehrern und Gläubigen auch Namen zählte, wie Kaiser *Julian* (331—363), der den Neuplatonismus eindringlich genug lehrte, um das Christentum zu verdrängen und die alte Religion Roms wiederzuerwecken; auch — wenigstens auf einige Zeit — *St. Augustinus* (354—430), *Hypatia*, die schöne Märtyrerin der Philosophie († 415), und *Proclus* (411—485), der gleichsam das Bindeglied zwischen der griechischen und der scholastischen Philosophie des Mittelalters und mit Dionysius Eine der Hauptautoritäten der mittelalterlichen Mystiker wurde. Durch Proclus wurden die besten Gedanken der Stoiker, des Aristoteles, Plato's, ja noch älterer Philosophen Griechenlands, wie des Anaxagoras und des Heraklit, den größten scholastischen und mystischen Doktoren in der Kirche des Mittelalters übermittelt; ja es gibt Strömungen in unserer eigenen modernen

Theologie, welche sich durch einen ununterbrochenen Strom auf Anregungen zurückführen lassen, die dem Gehirne der ältesten Denker Kleinasiens und Griechenlands entsprangen.

Ehe wir Plotinus und die Neuplatoniker verlassen, möchte ich Ihnen einige Auszüge aus einem Privatbriefe vorlesen, den dieser Philosoph an Flaccus schrieb. Wie die meisten Privatbriefe gestattet er uns einen besseren Einblick in die innersten Gedanken des Schreibers und in das, was er für die wichtigsten Punkte seines philosophischen Systems hielt, als irgend ein selbst weit sorgfältiger durchdachtes Buch.

Brief von Plotinus an Flaccus.

»Äußere Gegenstände,« schreibt er, »bieten uns nur Erscheinungen dar,« d. h. sind nur phänomenal. In Bezug auf diese also, kann man sagen, besitzen wir vielmehr Meinung als Erkenntnis. Die Unterscheidungen in der thatsächlichen Erscheinungswelt sind nur für gewöhnliche und praktische Menschen von Wichtigkeit. Unsere Frage dreht sich um die ideale Wirklichkeit, welche hinter der Erscheinung existiert. Wie nimmt der Geist diese Ideen wahr? Sind sie außer uns, und beschäftigt sich die Vernunft, ebenso wie die Sinneswahrnehmung, mit Gegenständen, die außerhalb ihrer selbst liegen? Was für eine Gewissheit könnten wir dann haben, was für eine Versicherung, dass unsere Wahrnehmung untrüglich gewesen? Der wahrgenommene Gegenstand würde etwas von dem ihn wahrnehmenden Geist Verschiedenes sein. Wir würden dann ein Bild anstatt einer Wirklichkeit haben.

Es wäre widersinnig, auch nur für einen Augenblick zu glauben, dass der Geist unfähig sei, die ideale Wahrheit genau, so wie sie ist, wahrzunehmen, und dass wir keine Gewissheit, keine wirkliche Erkenntnis hinsichtlich der Verstandeswelt hätten. Daraus folgt, dass dieses Gebiet der Wahrheit nicht als ein außer uns liegendes und darum nur unvollkommen erkanntes erforscht werden darf. Es ist in uns selbst. Hier sind die Objekte, die wir betrachten, und das, was betrachtet,

identisch — beide sind Gedanke. Das Subjekt kann doch nicht ein von ihm selbst verschiedenes Objekt erkennen.[1]

Die Ideenwelt liegt innerhalb unseres Verstandes. Die Wahrheit ist daher nicht die Übereinstimmung unserer Auffassung eines äußeren Gegenstandes mit dem Gegenstande selbst. Es ist die Übereinstimmung des Geistes mit sich selbst. Das Bewusstsein also ist die einzige Basis der Gewissheit. Der Geist ist sein eigener Zeuge. In sich selbst sieht die Vernunft das, was über ihr ist, als ihre Quelle; und wiederum das, was unter ihr ist, als noch einmal sie selbst.

Die Erkenntnis hat drei Grade: *Meinung, Wissenschaft* und *Erleuchtung*. Das Mittel oder Werkzeug des ersten Grades ist Sinneswahrnehmung; das des zweiten Vernunft oder Dialektik; das des dritten geistige Anschauung. Der Letzteren ordne ich die Vernunft unter. Sie ist absolute Erkenntnis, die auf die Identität des erkennenden Geistes mit dem erkannten Objekt gegründet ist. Es gibt ein Ausstrahlen aller Klassen von Wesen, eine nach außen gerichtete Emanation von dem Unaussprechlichen (πρόοδος). Und andererseits gibt es einen Drang zur Rückkehr, der Alles nach oben und nach innen gegen den Mittelpunkt, von dem es ausging, hinzieht (ἐπιστροφή).

Die Liebe — wie Plato im Symposion so schön sagt — ist das Kind der Armut und der Fülle. In der Liebeswerbung der Seele um Gott liegt das schmerzliche Bewusstsein des Falls und des Verlustes. Aber diese Liebe ist ein Segen, sie ist das Heil, sie ist unser Schutzengel; ohne sie würde das Gesetz der Centrifugalkraft uns überwältigen und unsere Seelen weit von ihrem Urquell weg gegen die kalten Extreme des Materiellen und des Mannigfaltigen hinreißen. Der Weise

---

1 Plotinus, Enneades, 1, 6. 9: τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ. οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς, καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν. Ed. Dübner, p. 37.

erkennt die Idee Gottes in sich selbst. Er entwickelt sie, dadurch dass er sich in das Allerheiligste seiner eigenen Seele zurückzieht. Wer nicht versteht, wie die Seele das Schöne in sich enthält, sucht durch mühsames Schaffen die Schönheit außer sich zu verwirklichen. Er sollte es sich vielmehr zum Ziele machen, sein Wesen zu konzentrieren und zu vereinfachen und es so zu erweitern; er sollte streben, anstatt in das Mannigfaltige hinauszugehen, es für das Eine zu verlassen und so hinaufzuschweben zu dem göttlichen Born des Seins, dessen Strom in ihm selbst fließt.

Du fragst: Wie können wir das Unendliche erkennen? Ich antworte: Nicht durch die Vernunft. Es ist das Amt der Vernunft, zu unterscheiden und zu definieren. Das Unendliche kann daher nicht zu ihren Objekten gezählt werden. Du kannst das Unendliche nur durch eine Kraft erreichen, die höher ist als die Vernunft, indem du in einen Zustand eingehst, in dem du nicht mehr dein endliches Selbst bist, in dem du an der göttlichen Wesenheit Anteil hast. Dies ist der Zustand der Verzückung. Es ist die Befreiung deines Geistes von all seinen endlichen Sorgen. Nur das Ähnliche kann Ähnliches begreifen. Wenn du so aufhörst, endlich zu sein, wirst du mit dem Unendlichen Eins. In der Zurückführung deiner Seele auf ihr einfachstes Selbst (ἅπλωσις), ihre göttliche Wesenheit, wirst du dir dieser Einheit, nein, dieser Identität (ἕνωσις) bewusst.

Verzückte geistige Anschauung.

Plotinus fügt hinzu, dass dieser Zustand der Verzückung nicht häufig vorkomme, dass er selbst ihn nur dreimal in seinem Leben erfahren habe. Es gibt verschiedene Wege, welche zu demselben führen: Die Liebe zur Schönheit, welche die Größe des Dichters ausmacht; Hingabe an das Eine und das Aufsteigen der Wissenschaft, welches den Ehrgeiz des Philosophen bildet; und endlich Liebe und Gebete, womit irgend eine fromme und begeisterte Seele in ihrer

moralischen Reinheit nach Vollkommenheit strebt. Wir würden diese drei Wege das *Schöne*, das *Wahre* und das *Göttliche* nennen, die drei großen Straßen, welche die Seele zu »jener Höhe über dem Thatsächlichen und dem Besonderen führen, wo sie in der unmittelbaren Gegenwart des Unendlichen steht, welches gleichsam aus der Tiefe der Seele hervorstrahlt«.

Porphyrius, der Schüler und Biograph des Plotinus, berichtet uns, dass Plotinus sich dessen schämte, dass seine Seele je habe einen menschlichen Körper annehmen müssen, und als er starb, sollen dies seine letzten Worte gewesen sein: »Ich habe dich bereits erwartet, und jetzt willige ich gerne ein, dass mein göttliches Teil zu jener göttlichen Natur zurückkehre, welche das ganze Weltall mit ihrer Pracht erfüllt.« Er sah seine Seele so an, wie Empedokles lange vor ihm, wenn er sich »den Verbannten des Himmels, von dem Lichtkreis verirrt, verirrt, aber doch wieder zurückkehrend« nannte.

Alexandrinisches Christentum. St. Clemens.

Es war notwendig, diese Darlegung der Elemente, welche die geistige Atmosphäre von Alexandria bildeten, zu geben, um den Einfluss zu verstehen, welchen diese Atmosphäre auf das früheste Wachstum des Christentums in dieser Stadt ausübte. So groß auch der Fortschritt war, den das Christentum zu Jerusalem unter Leuten machte, die lange Zeit mehr Juden als Christen blieben, so begann doch dessen Einfluss auf die große Welt erst mit der Bekehrung von Männern, welche damals die Welt repräsentierten, Männern, welche an der Spitze des philosophischen Denkens standen, welche in den Schulen der griechischen Philosophie erzogen worden waren, und welche, indem sie das Christentum als ihre Religion annahmen, der Welt zeigten, dass sie im stande waren, ehrlicher Weise ihre eigenen philosophischen Überzeugungen mit den religiösen und moralischen Lehren von Jesus von Nazareth in Einklang zu bringen. Nicht die

schlichten Fischer von Galiläa, sondern Männer, welche die höchste Erziehung, welche damals zu haben war, d. h. griechische Erziehung, genossen hatten, waren es, welche mit Recht als die Väter und Begründer der christlichen Kirche bezeichnet werden. In Palästina hätte das Christentum allenfalls eine lokale Sekte neben vielen anderen bleiben können. In Alexandria, welches damals geradezu der Mittelpunkt der geistigen Welt war, musste es entweder die Welt erobern oder vom Erdboden verschwinden. Clemens von Alexandria, Origenes, Irenaeus, Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, oder unter den lateinischen Kirchenvätern Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Hilarius, Augustinus, Hieronymus und Gregor, sie Alle waren Männer von klassischer Gelehrsamkeit und philosophischer Bildung, die sich ihren heidnischen Gegnern gegenüber recht gut zu behaupten wussten. Das Christentum kam ohne Zweifel aus dem Stübchen im Hause der Maria, »da viel bei einander waren und beteten«,[1] aber schon im zweiten Jahrhundert wurde es ein ganz anderes Christentum in der katechetischen Schule von Alexandria.[2] Paulus hatte den Anfang gemacht als ein philosophischer Apologet des Christentums und als ein mächtiger Gegner heidnischer Glaubensmeinungen und Gebräuche. St. Clemens aber war ein ganz anderer Vorkämpfer des neuen Glaubens, der ihn sowohl an Gelehrsamkeit wie an philosophischer Bildung weit überragte. Das Bekenntnis des Christentums seitens eines solchen Mannes war daher eine viel bemerkenswertere Thatsache in dem Siegeszug der neuen Religion, als selbst die Bekehrung des Saulus. Die Ereignisse in Jerusalem, die in den ältesten halbjüdischen und halbchristlichen Gemeinden überlieferten Sagen und Legenden und sogar die ältesten schriftlichen Dokumente beschäftigten den Geist des

1) Wenn St. Clemens von seinen eigenen christlichen Lehrern spricht, sagt er von ihnen, dass sie die wahre Überlieferung der heiligen Lehre, wie sie direkt von Petrus und Jakobus, Johannes und Paulus gekommen, bewahrt hätten.

2) Strom. I, 1, 11; Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 301 Anm.

St. Clemens [1]) nicht so sehr, als die Grundprobleme der Religion und deren Lösung, wie sie von dieser neuen Sekte versucht worden war. Er nahm die apostolischen Überlieferungen an, aber er wünschte zu zeigen, dass sie für ihn eine viel tiefere Bedeutung besäßen, als sie bei manchen der unmittelbaren Schüler Christi je gehabt haben könnten. Es gab nichts, was einen Mann von der Stellung des St. Clemens zur Annahme dieses neuen Glaubens hätte verlocken können. Nichts als der Geist der Wahrheit und aufrichtige Bewunderung für den Charakter Christi, wie er ihn auffasste, hätte einen heidnischen griechischen Philosophen bewegen können, dem Spott seiner philosophischen Freunde Trotz zu bieten und sich als einen Anhänger Christi und als ein Mitglied einer zu jener Zeit noch verachteten und mit Verfolgung bedrohten Sekte zu erklären. Er war aber überzeugt, dass diese neue Religion, wenn sie nur gehörig verstanden werde, von den aufgeklärtesten Geistern angenommen zu werden verdiene. Dieses gehörige Verständnis war das, was Clemens als *γνῶσις* im besten Sinne des Wortes bezeichnet haben würde. Die katechetische Schule, in der Clemens lehrte, hatte unter der Führung von griechischen Philosophen, die sich zum Christentum bekehrt hatten, wie Athenagoras (?) und Pantaenus, gestanden. Pantaenus, von dem berichtet wird, dass er eine hebräische Version des Evangeliums St. Matthäi in Indien entdeckt habe, [2]) war der Lehrer des Clemens gewesen. Indem dieser sein Schüler sich offen als Christen und Apologeten des Christentums erklärte, gab er jedoch von seinen philosophischen Überzeugungen nichts auf. Auf der Einen Seite stellten christliche Lehrer die griechische Philosophie als das Werk des Teufels dar, während Andere, wie die Ebioniten, das Alte Testament auf dieselbe Quelle zurückführten. Inmitten dieser sich bekämpfenden Richtungen stand St. Clemens fest. Er erklärte offen seinen Glauben an das Alte Testament als

1) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 300.
2) Bigg a. a. O. p. 44.

offenbart, und er nahm das apostolische Dogma an, soweit es damals festgestellt worden war. Er nahm jedoch die vollkommenste Freiheit der Interpretation und Spekulation für sich in Anspruch. Und indem Clemens dieselbe allegorische Interpretation, deren sich Philo bei der Auslegung des Alten Testaments bedient hatte, auf das Neue Testament anwandte, überzeugte er sich und Andere, dass zwischen Philosophie und Religion kein Gegensatz bestehe. Nicht der Buchstabe war es, sondern der Geist, nicht die historischen Ereignisse, sondern ihre tiefere Bedeutung in der Weltgeschichte, was St. Clemens am meisten am Herzen lag.

Die Dreieinigkeit bei St. Clemens.

Es ist mir sehr wahrscheinlich,[1] dass St. Clemens die uralte Taufformel »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes« aus dem Evangelium St. Matthäi kannte.

Ob nun aber diese Formel mit kirchlicher Autorität zu ihm gelangte oder nicht, keinesfalls wäre sie mit seinen eigenen Überzeugungen in Widerspruch geraten. Er hatte die erste Person, den Vater, nicht einfach als den Jehovah des Alten Testaments oder als den Zeus des Plato, sondern als den höchsten und abstraktesten philosophischen Begriff und doch die wirklichste aller Wirklichkeiten angenommen. Er würde Gott nicht irgend welche Eigenschaften zugeschrieben haben. Auch für ihn war Gott *ἄποιος*, wie die uranfängliche Gottheit der Stoiker und Neuplatoniker. Er war unbegreifbar und unbenennbar. Und doch, obgleich weder Gedanke noch Wort ihn erreichen und über die Behauptung hinausgehen konnte, dass Gott ist, konnte doch Clemens ihn verehren und anbeten.

Man hätte glauben mögen, dass die zweite Person, der Sohn, für Clemens ein Stein des Anstoßes gewesen sein

1) Siehe jedoch Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 302 Anm.

würde. Wir finden aber im Gegenteil, dass Clemens, wie alle griechischen Philosophen seiner Zeit, eine Brücke zwischen der Welt und der unnahbaren und unaussprechlichen Gottheit suchte. Diese Brücke war der Logos, das Wort. Schon vor ihm hatte Athenagoras[1] (der sein Vorgänger in der katechetischen Schule zu Alexandria gewesen sein soll) erklärt, dass der Logos des Vaters der Sohn Gottes sei. Clemens fasste diesen Logos in seiner alten philosophischen Bedeutung auf als den denkenden Geist und das Bewusstsein des Vaters. Er spricht von demselben als »göttlich, dem Ebenbild des Herrn aller Dinge, dem offenbarsten wahren Gott«.[2])

Der Logos wird zwar als die Summe aller göttlichen Ideen bezeichnet,[3]) aber doch von den eigentlichen Logoi unterschieden, obgleich er zuweilen als an deren Spitze stehend dargestellt wird. Dieser Logos ist ewig, wie der Vater, denn der Vater wäre nie der Vater gewesen ohne den Sohn, so wenig als der Sohn der Sohn gewesen wäre ohne den Vater. Solche Ideen hatten die Christen mit ihren heidnischen Gegnern gemeinsam. Selbst Celsus, der große Gegner des Christentums, sagt durch den Mund des Juden: »Wenn der Logos für euch der Sohn Gottes ist, so stimmen auch wir mit euch überein.«[4])

Der wirklich entscheidende Schritt, den Clemens that, und den Philosophen wie Celsus nicht thun wollten, war, dass er diesen Logos in Jesus von Nazareth wiederfand. Es war derselbe Prozess, wie der, welcher die jüdischen Konvertiten dahin führte, in Jesus den Messias wiederzufinden. Es ist nicht ganz sicher, ob der Logos von den Juden

1) *Νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Siehe Drummond a. a. O. I. p. 48.

2) *Θεῖος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς.*

3) Bigg a. a. O. p. 92.

4) *Ὡς εἴγε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν.* Harnack a. a. O. I. pp. 423. 609.

Alexandriens mit dem Messias identifiziert worden war.[1] Als aber zuletzt dieser Schritt gethan wurde, bedeutete er, dass Alles, was von dem Messias geglaubt und erwartet wurde, in Jesus erfüllt worden sei. Dies war für einen Juden ebenso schwer, wie für einen griechischen Philosophen die Anerkennung des Logos in Jesus. Wie konnte es also Clemens über sich bringen zu sagen, dass in einem jüdischen Lehrer, den er nie gesehen hatte, der Logos Fleisch geworden war? Alle Epitheta, wie 'Logos', 'Sohn Gottes', 'der Erstgeborene', 'der Eingeborene', 'der zweite Gott', waren den Griechen Alexandriens ganz geläufig. Wenn sie es also über sich brachten zu sagen, dass *er*, Jesus von Nazareth, dies Alles sei, wenn sie alle diese wohlbekannten Prädikate auf *ihn* übertrugen, was meinten sie damit? Wenn wir nicht etwa annehmen wollen, dass der Begriff eines vollkommenen Menschen an sich unmöglich sei, scheint es mir, dass sie damit nur gemeint haben können, dass ein vollkommener Mensch die Verwirklichung des Logos genannt werden könne, ob wir ihn nun als den Logos in seiner Gesamtform, wie er im Anfang bei Gott war, auffassen, oder in dem mehr speciellen Sinne als den Logos oder die ursprüngliche Idee oder die göttliche Vorstellung des Menschen. Wenn nun Alle, die Jesus von Nazareth kannten, die seine Herrlichkeit voll Anmut und Wahrheit geschaut hatten, von ihm als einem Vollkommenen, von allen Mängeln der materiellen Schöpfung freien Wesen Zeugnis ablegten, warum sollten nicht die griechischen Philosophen ihr Zeugnis angenommen und erklärt haben, dass *er* für sie das göttliche Wort, der Sohn Gottes, der Erstgeborene, der Eingeborene sei, der in dem Fleisch offenbar geworden? Die menschliche Sprache hatte damals und hat selbst jetzt keine höheren Prädikate, die sie auf irgend ein Wesen übertragen könnte. Dies kommt dem Vater, der noch größer ist als das Wort, am nächsten, und ich glaube, dass die ersten Kirchenväter und diejenigen, welche

1) Bigg a. a. O. p. 25, *Note*.

ihnen folgten, diese Prädikate ehrlicher Weise auf Christus übertrugen, und zwar nicht in dem legendenhaften Sinne eines *Evangelium infantiae*, sondern in dem tiefsten Sinne ihrer philosophischen Überzeugungen. Hier haben Sie die wahre historische Lösung des Problems der Inkarnation, und wenn die Religion der Inkarnation in hervorragendem Maße 'eine Erfahrungsreligion' ist, so haben Sie hier die Thatsachen und die Erfahrung, auf der allein diese Religion fußen kann.

Wir sahen, dass Philo, dessen Sprache St. Clemens in allen diesen Erörterungen gebraucht, seinen Logos als in Propheten wie Abraham und Moses gegenwärtig erkannt hatte; und Viele haben geglaubt, dass St. Clemens nicht mehr meinte, wenn er das Wort als in dem Sohne der Maria inkarniert auffasste. Mir scheint es aber, dass der Geist des St. Clemens einen viel höheren Flug hatte. Für ihn war die ganze Geschichte der Welt ein göttliches Drama, eine lange Vorbereitung auf die Offenbarung Gottes im Menschen. Von allem Anfang an war der Mensch eine Offenbarung des göttlichen Logos und darum seiner Natur nach göttlich gewesen. Warum sollte sich also der Mensch nicht endlich zu seiner ganzen Vollkommenheit erhoben haben, um das zu sein, was er in dem Ratschluss des Vaters von Anfang an zu sein bestimmt war? Wir sprechen oft von einem idealen Menschen oder von dem Menschheitsideal, ohne zu denken, was wir mit dieser Platonischen Sprache meinen. Das Wort 'Ideal' hat im Laufe der Zeit seine ursprüngliche Bedeutung eingebüßt, so dass es nicht viel mehr bedeutet als 'sehr vollkommen'. Ursprünglich aber bedeutete es die Idee in dem Geiste Gottes, und 'der ideale Mensch sein' bedeutete soviel wie 'der Mensch Gottes sein', 'der Mensch sein, wie er von der göttlichen Weisheit gedacht und gewollt war'. Dieser Mensch wurde von Jenen, welche keine Veranlassung hatten, ihren philosophischen Überzeugungen Gewalt anzuthun, in Christus wiedererkannt. Und wenn sie dies ehrlicher Weise thun konnten, warum können nicht auch wir es ehrlicher Weise thun und so unsere philosophischen Überzeugungen mit

unserem historischen Glauben in vollkommenen Einklang bringen?

Schwieriger ist es die genaue Stelle zu bestimmen, welche St. Clemens der dritten Person, dem heiligen Geist, angewiesen haben würde.

Der eigentliche Ursprung dieses Begriffes ist noch sehr in Dunkel gehüllt. Es scheint ein besonderer Reiz in Dreiheiten zu liegen. Wir finden sie in vielen Teilen der Welt, und sie verdanken ihren Ursprung ganz verschiedenen Ursachen. Die Dreieinigkeit des Plato ist bekannt, und in ihr findet sich ein Platz für die dritte Person, nämlich den Weltgeist, von dem die menschliche Seele ein Teil war. Numenius,[1] von dem, wie wir sahen, Plotinus seine Philosophie entlehnt haben soll, schlug eine Dreiheit oder — wie manche es nennen — eine Dreieinigkeit vor, die aus dem Höchsten, dem Logos (oder Demiurgen) und der Welt bestehen sollte. Bei den christlichen Philosophen zu Alexandria war der Begriff der Gottheit zuerst eher zweieinig, als dreieinig. Das höchste Wesen und der Logos zusammen machten die ganze Gottheit aus, und wir sahen, dass der Logos oder die Verstandeswelt nicht nur als Sohn Gottes, sondern auch als der zweite Gott (δεύτερος θεός) bezeichnet wurde. Hatte man sich einmal diese Unterscheidung zwischen dem Göttlichen in seiner absoluten Wesenheit und dem Göttlichen, wie es sich durch seine eigene Thätigkeit offenbart, klar gemacht, so schien für eine dritte Phase oder eine dritte Person kein Platz zu sein. Es sieht daher manchmal aus, als ob die dritte Person nur eine Wiederholung der zweiten wäre. So identifiziert der Verfasser des Hirten[2] sowohl wie der Verfasser der Acta Archelai den heiligen Geist mit dem Sohne Gottes. Wie schwankend die Auffassungen der Christen in Bezug auf den heiligen Geist waren, können wir aus der Thatsache ersehen, dass in dem apokryphen Evangelium der

1) Bigg a. a. O. p. 251.
2) Harnack a. a. O. I, p. 623.

Hebräer Christus von demselben als seiner Mutter spricht.[1]) Wenn man jedoch für den heiligen Geist, als der Substanz nach neben dem Vater und dem Sohne existierend, eine dritte Stelle verlangte, scheint es ganz gut möglich, dass dieser Gedanke nicht aus einer griechischen, sondern aus einer jüdischen Quelle stammte. Es scheint der Geist zu sein, der am Anfang »auf dem Wasser schwebte« oder »der lebendige Odem«, den Gott dem Menschen »in seine Nasen blies«. Nach den griechischen Philosophen würden aber diese Offenbarungen Gottes eher dem Logos zugekommen sein. Wiederum, wenn im Neuen Testament der Mensch als der Tempel Gottes bezeichnet wird, so könnten vielleicht Gott und der Geist als Eines aufgefasst sein, obgleich auch hier vom griechischen Gesichtspunkte der Name 'Logos' für irgend eine Offenbarung der Gottheit im Menschen angemessener gewesen wäre. In seiner letzten Rede spricht Christus von dem heiligen Geiste, indem er sagt, dass er seine Stelle einnehme und in Einem Sinne noch mächtiger sei als der Sohn. Es heißt, dass es die besondere Aufgabe des Geistes oder des heiligen Geistes sei, heiliges Leben im Menschen hervorzurufen, dass Gott Dasein, der Sohn aber Vernunft (logos), und der heilige Geist Heiligung verleihe.[2]) Für Clemens war der heilige Geist wahrscheinlich eine mehr unmittelbare Emanation oder Ausstrahlung von dem Vater und dem Sohne in ihrer Beziehung zur menschlichen Seele. Während nämlich der Vater und der Sohn auf die ganze Welt wirkten, war der Einfluss des heiligen Geistes auf die Seele des Menschen beschränkt. In diesem Sinne eben sollen die Propheten des Alten Testaments von dem Geist Gottes erfüllt gewesen sein; ja nach einigen der frühesten Theologen wurde Jesus erst nach der Taufe zum Christus, d. h. nachdem der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabgestiegen war.

Die Schwierigkeiten werden noch größer, wenn wir uns

1) Renan, *Les Evangiles*, pp. 103, 185.
2) Bigg a. a. O. p. 174.

erinnern, dass St. Clemens von dem Vater und dem Logos als Substanzen (hypostaseis), welche an derselben Wesenheit (ousia) teilhaben, und als persönlich spricht; und zwar sei der Logos dem Vater untergeordnet, insofern er mit dessen Menschennatur, andererseits aber dem Vater gleich, insofern er mit dessen Gottesnatur in Berührung komme. Wir dürfen nicht vergessen, dass weder der Logos noch der heilige Geist von ihm als eine bloße Kraft (δύναμις) Gottes, sondern als persönlich existierend aufgefasst wurde.[1]) Nun ist es ganz richtig, dass 'Persönlichkeit' bei St. Clemens nicht dieselbe Bedeutung hatte, die dieses Wort später erhielt. Bei ihm wäre eine mythologische Individualität, wie sie spätere Theologen durchaus haben wollten, mit dem wahren Begriff der Gottheit unverträglich gewesen. Doch würde er gewiss eine selbstbewusste Thätigkeit für jede der drei Personen gefordert haben, und man möchte gerne wissen, warum er sich nicht klarer darüber ausgesprochen hat, was für eine besondere Thätigkeit ihm entweder mit dem Vater oder mit dem Logos unverträglich und darum eine besondere Person, den heiligen Geist, zu erfordern schien.

Späterhin sah man die Hauptaufgabe des heiligen Geistes darin, dass er die Welt und namentlich die menschliche Seele zum Bewusstsein ihres göttlichen Ursprungs zurückführe, und ein ähnliches Amt, glaubte man — wenigstens glaubten dies einige der tonangebenden Autoritäten des vierten und fünften Jahrhunderts, Theodorus von Mopsuestia, Nestorius und Andere —, habe der heilige Geist schon bei der Taufe Christi ausgeübt.[2])

Das Problem jedoch, das uns hier zunächst angeht, die Einheit der menschlichen und der göttlichen Natur, wird durch diese Spekulationen nicht berührt. Es bildet die Grundüberzeugung bei St. Clemens, ebenso wie bei Philo. Brauchte man, um dieser Wahrheit zur Anerkennung zu verhelfen, eine

---

1) Harnack a. a. O. I, p. 581, Z. 17.

2) Harnack a. a. O. I, pp. 91, 639.

dritte Macht, so würde St. Clemens sie in dem heiligen Geist wiederfinden. Wenn der heilige Geist es war, der dem Menschen die völlige Überzeugung von seiner göttlichen Sohnschaft beibrachte, so müssen wir uns dessen erinnern, dass diese Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen in erster Linie das Werk Christi war, und dass sie nicht bloß einen moralischen, sondern auch einen höheren metaphysischen Zweck hatte. Wäre St. Clemens ganz konsequent gewesen, so könnte er nur gemeint haben, dass die menschliche Seele den heiligen Geist durch Christus erhalten habe, und dass sie erst durch den heiligen Geist sich ihrer wahren göttlichen Natur bewusst und ihrer ewigen Heimat eingedenk geworden sei. Wir wünschten zuweilen, dass St. Clemens sich über diese Gegenstände, namentlich über seine Anschauung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott, zu dem Logos und zu dem heiligen Geist, klarer ausgesprochen hätte.

Über seine Grundüberzeugung jedoch kann man nicht in Zweifel sein. Clemens war es, der schon vor St. Augustinus kühn erklärte, Gott sei in Christus Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde. Clemens ist nicht etwa ein unklarer Denker, aber er hilft dem Leser nicht so sehr nach, als er es könnte, und in seiner Auffassung der Inkarnation ist eine gewisse Zurückhaltung bemerkbar, die uns über mehrere Punkte im Unklaren lässt. Dr. Bigg[1]) glaubt freilich, dass die Idee des St. Clemens von dem Erlöser großartiger und erhabener sei, als die irgend eines anderen Doktors der Kirche. »Der Christus von St. Clemens,« sagt er, »ist das Licht, welches über der ganzen Geschichte brütet und jeden Menschen erleuchtet, der auf die Welt kommt. Sein Geschenk ist Alles, was es auf Erden an Schönheit, Wahrheit und Güte gibt, Alles, was den civilisierten Menschen von dem Wilden und den Wilden von dem Tiere unterscheidet.« Das ist Alles ganz richtig, und es gibt dem Logos eine viel mehr historische und universale Bedeutung,

1) A. a. O. p. 72.

als die, welche er bei Philo hatte. Doch erklärt St. Clemens nie deutlich, wie er sich dachte, dass dies Alles vor sich gegangen, und namentlich wie dieser universale Logos in Jesus von Nazareth Fleisch geworden sei, während er zu gleicher Zeit die ganze Welt und jede lebendige Seele durchdrang; auch erklärt er nie, was nach ihm das genaue Verhältnis des Logos zu dem Pneuma war.

Noch mehrere andere Fragen gibt es, auf die ich bei St. Clemens keine Antwort finden kann; aber dies ist ein Gegenstand, den ich ruhig anderen und sachkundigeren Händen überlassen kann.

Man wird vielleicht sagen, dass solche Ideen, wie wir sie bei St. Clemens gefunden, für eine Volksreligion zu hoch seien, und dass jede Religion, um eine Religion zu sein, volkstümlich sein müsse. Clemens wusste dies recht gut. Aber die philosophischen Gedanken, in denen er lebte, waren offenbar in seiner Zeit weiter verbreitet, als sie es selbst bei uns sind; und was die unmündigen Kinder anbelangt, so genügt es Clemens vollkommen, dass ihr Logos oder Christus einfach der Meister, der Hirte, der Arzt, der Sohn der Maria sei, der für sie am Kreuze gelitten. Ferner war ja die Kirche da, die sowohl die Rolle eines Führers spielte, als auch die eines Richters über alle ihre Mitglieder, insbesondere über jene, die noch nicht die wahre Freiheit der Kinder Gottes gefunden hatten. Wenn Clemens dies für das 'niedrigere Leben' ansieht, so führt es doch immerhin zu dem 'höheren Leben', dem Leben der Erkenntnis und Tugend, dem Leben der Liebe, dem Leben in Christus und in Gott. Dass Reinheit des Lebens wesentlich ist, um dieses höhere Leben zu erreichen, darüber ist sich Clemens völlig klar. Er wusste, dass die Sünde ein Ding der Unmöglichkeit wird, wenn man einmal wahre Erkenntnis erlangt hat. »Gute Werke folgen der Erkenntnis, wie der Schatten der Substanz.«[1]) Erkenntnis oder Gnosis wird als die wahrnehmende

---

1) Strom. VIII, 13, 82.

Betrachtung Gottes in dem Logos definiert. Wenn Clemens zeigt, dass diese Erkenntnis zu gleicher Zeit Liebe zu Gott und Leben in Gott ist, so vertritt er dieselbe Anschauung, die wir im Gegensatz zur Lehre der Sufis in dem Vedânta trafen. Diese Liebe zu Gott, glaubt er, muss von aller Leidenschaft und allem Begehren frei (*ἀπαθής*) sein; sie ist eine genügsame Selbstzueignung, welche den Wissenden wieder zur Einheit mit Christus und darum mit Gott zurückbringt. Der Vedântist drückte dieselbe Überzeugung aus, wenn er sagte: Wer Brahman kennt, ist Brahman (Brahmavid Brahma bhavati). Dies ist die wahre, heitere, verständige Verzückung, und nicht jene fieberhaften verzückten Visionen Plotins und seiner Anhänger. Man hat Clemens oft einen Gnostiker und einen Mystiker genannt, doch haben diese Namen, auf ihn angewendet, eine ganz andere Bedeutung, als die, welche sie haben, wenn sie auf Plotinus oder Jamblichus angewandt werden. Bei all seiner Kühnheit des Denkens verliert St. Clemens nie seine Ehrfurcht vor den wirklichen Mysterien des Lebens. Er lässt sich nie auf ausführliche Schilderungen der Visionen einer verzückten Seele während dieses Lebens, oder der Freuden und Leiden der Seele nach dem Tode ein. Er behauptet nichts weiter, als dass die Seele auf immer bei Christus wohnen und den Vater schauen wird. Sie wird ihre Subjektivität nicht verlieren, wenn sie auch von ihrer irdischen Persönlichkeit befreit ist. Sie wird die Anschauung des Ewigen und des Göttlichen erreichen und selbst eine göttliche Form (*σχῆμα θεῖον*) annehmen. Sie wird durch Erkenntnis und Liebe zu Gott Ruhe in Gott finden.

Origenes.

Ich kann diese alexandrinische Periode des Christentums nicht verlassen, ohne ein paar Worte über Origenes zu sagen. Ein paar Worte über einen Mann wie Origenes zu sagen, mag freilich ein recht unnützes Unternehmen scheinen; in einem

ganzen Kursus von Vorlesungen könnte man einem solchen Gegenstand kaum gerecht werden. Dennoch können wir ihn in dem natürlichen Verlauf unserer Beweisführung nicht übergehen. Was ich Ihnen ganz klar zu machen wünsche, ist die Thatsache, dass im Christentum mehr Theosophie zu finden ist, als in irgend einer anderen Religion, wenn wir nämlich das Wort 'Theosophie' in seiner richtigen Bedeutung auffassen, wonach es alle Weisheit umfasst, die dem Menschen in Bezug auf göttliche Dinge verstattet ist. Wir sind so wenig daran gewöhnt, im Neuen Testament Philosophie zu suchen, dass wir uns bei dem Gedanken jener höchst verwerflichen Scheidung zwischen Religion und Philosophie beinahe beruhigt haben; ja es gibt Leute, welche es geradezu als einen Vorzug unserer Religion ansehen, dass sie nicht wie andere Religionen mit metaphysischen Spekulationen überladen ist. Dennoch liegt eine Masse metaphysischer Spekulationen der christlichen Religion zu Grunde, wenn wir nur, wie die frühesten Kirchenväter, danach suchen. Die wahre Höhe und Tiefe des Christentums lässt sich nicht ermessen, so lange wir es nicht den anderen Weltreligionen vergleichend an die Seite stellen. Wir sind uns kaum dessen bewusst, dass England an herrlichen Kathedralen reicher ist, als irgend ein anderes Land, bis wir aus dem Auslande zurückkehren; und so werden wir auch den theosophischen Reichtum der christlichen Religion, ganz abgesehen von ihren sonstigen Vorzügen, nie seinem vollen Werte nach schätzen lernen, bis wir sie gegen andere Weltreligionen in die Wagschale gelegt haben. Zu diesem Zwecke müssen wir sie aber einfach als Eine der historischen Weltreligionen behandeln. Erst wenn wir sie mit der ganzen Unparteilichkeit des Geschichtsforschers behandeln, werden wir ihre oft ganz unerwartete Stärke bewundern.

Ich hoffe Ihnen klar gemacht zu haben, dass es von Anfang an der Hauptzweck der christlichen Religion gewesen ist, der Welt die Einheit der objektiven Gottheit — man nenne sie Jehovah oder Zeus oder Theós, oder das höchste

Wesen, τὸ ὄν — mit der subjektiven Gottheit — man nenne sie Selbst oder Geist oder Seele oder Vernunft oder Logos — verständlich zu machen. Ein anderer Punkt, dessen Feststellung ich mir angelegen sein ließ, war die Thatsache, dass diese Religion, wenn wir ihr zum ersten Mal als einem vollständigen theologischen System zu Alexandria begegnen, eine Verbindung griechischen, d. h. arischen Denkens mit jüdischem d. h. semitischem Denken darstellt, und dass diese zwei uralten Ströme, nachdem sie sich zu Alexandria vereinigt, seither mit unwiderstehlicher Gewalt durch die Weltgeschichte dahingeflossen sind.

Ohne diese arischen und semitischen Antecedentien wäre das Christentum nie die Religion der Welt geworden. Es ist daher nötig, dem Christentum wieder seinen historischen Charakter zurückzugeben, indem man dessen historische Antecedentien aufzufinden und genauer zu verstehen sucht. Hegel war es, glaube ich, der zu sagen pflegte, dass es das unterscheidende Merkmal der christlichen Religion sei, dass sie nichthistorisch, womit er meinte, dass sie ohne historische Antecedentien oder — wie Andere sagen würden — durch ein Wunder entstanden sei. Mir scheint es im Gegenteil, dass der wesentliche Charakter des Christentums gerade darin bestehe, dass es so ganz und gar historisch ist, oder dass es — wie Andere sagen würden — kam, »da die Zeit erfüllet ward«. Es ist schwer, die oberflächliche Behandlung, welche das Christentum so oft von Historikern und Philosophen erfährt, und das Misstrauen, mit dem es von der immer zunehmenden Zahl der gebildeten und mehr oder minder aufgeklärten Klassen angesehen wird, zu verstehen. Schuld daran ist, glaube ich, hauptsächlich das Fehlen einer wahrhaft historischen Behandlung des Christentums und namentlich die Vernachlässigung jener höchst wichtigen Phase in der frühesten Entwicklung desselben, mit der wir eben beschäftigt sind. Ich glaube noch immer, dass ich, indem ich die wahre historische Stellung des Christentums verteidigte und zeigte, was für eine Stellung es von Rechts wegen unter

den historischen und natürlichen Religionen der Welt einnimmt, *ohne mich auf irgend eine angebliche specielle, außergewöhnliche oder sogenannte übernatürliche Offenbarung zu berufen oder zu verlassen*, die eigentliche Absicht des Stifters dieser Lektorstelle besser erfüllt haben dürfte, als ich es auf irgend eine andere Weise hätte thun können.

Obgleich ich Ihnen aber keinen ausführlichen Bericht über Origenes und seine zahlreichen Schriften zu geben oder Ihnen irgend etwas Neues über diesen merkwürdigen Mann zu sagen vermag, so hätte man mir doch vorsätzliche Blindheit vorwerfen können, wenn ich angesichts des höchsten Zweckes dieser Vorlesungen den Mann übergangen hätte, dessen philosophische und theologische Spekulationen mehr als irgend etwas Anderes das beweisen, worauf es mir in diesem meinem letzten Kursus von Vorlesungen vor Allem ankommt, nämlich dass es der letzte Zweck der wahren Religion sei, das Band zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, das durch die falschen Religionen der Welt getrennt worden war, wieder zu vereinigen.

In Bezug auf mehrere Punkte spricht sich Origenes bestimmter aus als St. Clemens. Er gestattet sich dieselbe Freiheit der Interpretation, er ist aber doch vielmehr von der Autorität der Glaubensregel, sowie auch von der Autorität der ihm bekannten heiligen Schriften durchdrungen, als St. Clemens.[1] Origenes war als Christ geboren und aufgewachsen, und er war mehr geneigt, mit den Thatsachen zu rechnen, obschon er eine höhere Wahrheit hinter und über den bloßen Thatsachen stets anerkannte. Er fand offenbar einen großen Trost darin, dass er die Unterscheidung zwischen der praktischen Religion, wie sie für die Massen nötig ist (*χριστιανισμὸς σωματικός*) und der philosophischen Wahrheit, wie die Wenigen sie brauchten (*χριστιανισμὸς πνευματικός*), offen anerkannte.

Nachdem er zugegeben hat, dass jede Religion in den

1) Harnack a. a. O. I. p. 573.

Köpfen der großen Masse nur eine mehr oder minder mythologische Form annehmen kann, fährt er fort und fragt: »Doch welch anderer Weg ließe sich finden, der für die große Masse dienlicher, und der besser wäre, als das, was dem Volke von Jesus überliefert worden ist?« Immerhin, wenn er in den heiligen Überlieferungen auf irgend etwas stößt, was mit der Sittlichkeit, mit den Gesetzen der Natur oder der Vernunft in Widerspruch steht, so protestiert er dagegen und stimmt mit seinem griechischen Gegner überein, dass Gott nichts gegen seine eigene Natur thun könne, noch der Logos gegen sein eigenes Denken und Wollen, und dass daher alle Wunder in einem höheren Sinne natürlich seien.[1] Ein bloßes Wunder in dem Sinne, in dem das Wort gewöhnlich gebraucht wird, wäre von seinem Standpunkte eine Beleidigung des Logos und mittelbar der Gottheit gewesen. Dass der Versucher Christum leibhaftig auf einen hohen Berg geführt habe, erklärte Origenes schlechterdings für unmöglich. Sein Hauptzweck war überall derselbe: die Versöhnung der Philosophie mit der Religion und der Religion mit der Philosophie. So sagt er, dass ein griechischer Philosoph, wenn er sich mit der christlichen Religion bekannt gemacht, vermittelst seiner wissenschaftlichen Kenntnisse dieselbe gar wohl in ein vollkommeneres System bringen, das mangelhaft Scheinende ergänzen und so die Wahrheit des Christentums feststellen könne.[2] An einer anderen Stelle lobt er diejenigen, welche Christum nicht mehr einfach als Arzt, als Hirten, oder als Auslösung ansehen, sondern als Weisheit, Logos und Gerechtigkeit. Wohl konnte Porphyrius von Origenes sagen, dass er wie ein Christ und nach dem Gesetz lebte, dass er aber in Bezug auf seine Anschauungen über die Dinge und über das Göttliche einem Griechen gleich war.[3] Doch war es die christliche Lehre,

1) *Contra Celsum*, V, 23; Bigg a. a. O. p. 263; Harnack I, p. 566, Anm.; Orig. *in Joan.* II, 28.

2) *Contra Celsum*, I, 2.

3) Eusebius, *H. E.*, VI, 19.

die für ihn die Vollendung der griechischen Philosophie[1]) darstellte, d. h. die christliche Lehre im Lichte der griechischen Philosophie.

Origenes war ohne Zweifel in seinem vollkommenen Monismus mehr biblisch als Philo. Er gibt nicht zu, dass es eine Materie neben Gott gebe, sondern er betrachtet Gott als den Urheber selbst der Materie und alles dessen, was die materielle Welt ausmacht. Die eigentliche Natur Gottes besteht eben darin, dass er sich vermittelst des Logos — ob wir nun den Gedanken, den Willen oder das Wort Gottes damit meinen — fortwährend in der Welt offenbart. Nach Origenes war dieser Logos in seiner ganzen Vollständigkeit in Christus als dem vollkommenen Ebenbilde Gottes offenbart. Er heißt der zweite Gott (*δεύτερος θεός*), der Sohn, der von derselben Substanz ist wie der Vater (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*). Er wird auch als die Weisheit Gottes bezeichnet, aber nur insofern sie dem Wesen nach für sich selbst besteht (*sapientia dei substantialiter subsistens*) und alle Formen der mannigfaltigen Schöpfung enthält, oder zwischen dem Einen Unerschaffenen einerseits und den mannigfachen geschaffenen Dingen andererseits in der Mitte steht.[2]) Wenn also dieser seinem Wesen nach göttliche (*ὁμοούσιος τῷ θεῷ*) Logos von Christus ausgesagt wird, so können wir deutlich bemerken, dass auch bei Origenes dies in Wirklichkeit die einzige Art und Weise war, in der er die Göttlichkeit Christi behaupten konnte. Es gab nichts Höheres, das er von Christus hätte aussagen können. Origenes gebrauchte den Ausdruck Logos in dem Sinne, in welchem das Wort von dem Verfasser des vierten Evangeliums durch Tatian, Athenagoras, Pantaenus und Clemens auf ihn gekommen war. Jeder von diesen glaubte an die ursprüngliche Einheit aller geistigen Wesenheiten mit Gott. Der Logos war die höchste derselben, aber auch jede menschliche Seele war ursprünglich von Gott und

1) Harnack, I, p. 562, Anm.
2) Harnack, I, p. 582 fg.

war ewig. Nach Origenes ist der Zwischenraum zwischen Gott und dem Menschen durch eine ununterbrochene Reihe von vernünftigen Wesen (*naturae rationabiles*), die je nach ihrer Würde einander folgen, ausgefüllt. Sie gehören alle zu der veränderlichen Welt und sind selbst der Veränderung, dem Fortschritte oder der Verschlechterung, unterworfen. Sie traten gewissermaßen an die Stelle der alten stoischen Logoi, nehmen aber unter dem Namen *Engel* eine volkstümlichere Gestalt an. Der Vater, der Sohn und der heilige Geist gehören zur ewigen und unveränderlichen Welt, dann folgen die Engel je nach ihrem Rang, und schließlich die menschliche Seele.

Was die dritte Person anbelangt, so hat es, wie Harnack bemerkt (I. p. 583), Origenes, ebenso wie St. Clemens, nie zu einem zwingenden Beweis der inneren Notwendigkeit dieser Hypostasis gebracht; ja es war zu seiner Zeit noch nicht festgestellt, ob der heilige Geist erschaffen oder unerschaffen sei, ob er für den Sohn Gottes zu gelten habe oder nicht. Nichtsdestoweniger nahm Origenes die Dreieinigkeit an, doch mit dem Vater als der ausschließlichen Quelle ihrer Göttlichkeit (*πηγὴ τῆς θεότητος*); ja er spricht von ihr als dem Mysterium aller Mysterien — was immer dies bedeuten mag.

Alle menschlichen Seelen, nahm Origenes an, seien von Gott abgefallen und seien zur Strafe während ihres Aufenthaltes in der materiellen Welt in Fleisch gekleidet worden. Aber wenn einmal die Herrschaft der Sünde in der materiellen Welt vorüber ist, sollte der reine Logos, mit einer reinen menschlichen Seele vereint, erscheinen, um jede menschliche Seele zu erlösen, so dass sie dem Fleische sterbe, im Geiste lebe und an der endlichen Erlösung aller Dinge teilhabe. Manche von diesen Spekulationen mögen als phantastisch bezeichnet werden, aber der ihnen zu Grunde liegende Gedanke stellte zu jener Zeit das wahre Wesen des Christentums dar. Im Namen des christlichen Logos konnte Origenes auf den *Logos alêthês*, d. h. 'die wahre Geschichte', des Celsus erwidern; in

diesem Zeichen siegte das Christentum und versöhnte die griechische Philosophie im Osten und den römischen Dogmatismus im Westen.

Die Alogoi.

Obgleich nun aber diese Philosophie, die auf dem Logos fußte, dessen Antecedentien wir bis auf die großen Philosophen Griechenlands zurückverfolgt haben, Männer wie St. Clemens und Origenes in Stand setzte, ihren guten Kampf für den neuen Glauben auszufechten, so darf man doch nicht etwa glauben, dass diese philosophische Verteidigung auf allgemeine Zustimmung stieß. Wie Origenes selbst sah, war sie für zahllose Leute, welche die christliche Religion um anderer Vorzüge willen, die mehr ihr Herz als ihren Verstand ansprachen, angenommen hatten, zu hoch und zu tief. So hören wir in der Mitte des zweiten Jahrhunderts[1] von einer wichtigen und oft zu wenig beachteten Sekte in Kleinasien, die man 'Alogoi' nannte. Dies scheint ein Spottname gewesen zu sein, der 'ohne den Glauben an den Logos',[2] aber auch 'unvernünftig' bedeutete. Diese Alogoi wollten von dem Logos[3] Gottes, wie Johannes ihn predigte, nichts wissen. Dies zeigt, dass ihre Gegnerschaft nicht gegen St. Clemens und Origenes gerichtet war, deren Schriften wahrscheinlich in eine spätere Zeit fallen als die Gründung der Sekte der Alogoi, sondern gegen die Theorie des Logos, wie sie in dem dem Johannes zugeschriebenen Evangelium gelehrt oder doch völlig klar angedeutet wird. Die Alogoi waren keine Ketzer; im Gegenteil, sie waren konservativ und hielten sich für durchaus orthodox. Sie waren Gegner der Montanisten und Chiliasten; sie nahmen

1) Harnack a. a. O. p. 617, Anm.

2) So hieß Johannes, der Verfasser der Apokalypse, 'Theologos', weil er die Göttlichkeit des Logos behauptete. Siehe *Natürliche Religion*, Seite 43.

3) Epiphanius, 51, 3, 28: *Τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀποβάλλονται τὸν διὰ Ἰωάννην κηρυχθέντα.*

die drei synoptischen Evangelien an, verwarfen aber gerade darum das dem Johannes zugeschriebene Evangelium, sowie auch die Apokalypse. Sie leugneten sogar, dass dieses Evangelium von Johannes geschrieben sei, weil es nicht mit den anderen Aposteln übereinstimme,[1] ja sie gingen so weit zu sagen, dass dieses dem Johannes zugeschriebene Evangelium lügenhaft und verworren sei,[2] da es nicht dieselben Dinge sage, wie die anderen Apostel. Manche schrieben das vierte Evangelium dem judaïsirenden gnostischen Cerinthus zu und erklärten, dass es in der Kirche nicht gebraucht werden sollte.[3]

Dies ist ein wichtiger Abschnitt in der Geschichte des Urchristentums. Wir ersehen daraus, dass in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die vier Evangelien, die drei synoptischen Evangelien und das des Johannes, sämtlich in der Kirche anerkannt waren, dass es aber zu gleicher Zeit doch noch möglich war, ihre Autorität in Zweifel zu ziehen, ohne sich einer Kirchenstrafe von der Art, wie sie damals war, auszusetzen. Wir sehen ferner, wie ganz und gar die Lehre von dem Logos mit Johannes oder doch mit dem Verfasser des vierten Evangeliums identifiziert wurde, und wie es seine Anschauung von Christus, und die von Barnabas, Justin, den beiden Clemens, Ignatius, Polycarpus[4] und Origenes verteidigte Anschauung war, welche am Ende die Welt eroberte. Immerhin, wenn es möglich war, dass ein Papst den St. Clemens seiner rechtmäßigen Stelle unter den Heiligen der christlichen Kirche beraubte, wer bürgt uns dafür, dass nicht ein anderer Papst dem Johannes selbst seine Heiligkeit abspreche?[5]

1 Epiph. 31, 4: *Φάσκουσι ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ βιβλία τοῦ Ἰωάννου τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.*

2 Epiph. 51, 18: *Τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου ψεύδεται ... λέγουσι τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, ἐπειδὴ μὴ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀποστόλοις ἔφη, ἀδιάθετον εἶναι.*

3 *Οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.*

4 Harnack, I, p. 162, Anm.; p. 422, Anm.

5 Vgl. Bigg a. a. O. p. 272.

Obgleich die weitere Entwicklung der Logostheorie im Orient und im Occident von dem größten Interesse ist, dürfen wir doch nicht länger dabei verweilen. Für uns hat sie hauptsächlich ein philosophisches Interesse, während ihre spätere Entwicklung mehr und mehr theologisch und scholastisch wird. Was ich beweisen wollte, war, dass die christliche Religion in ihren ersten Kämpfen mit dem nichtchristlichen Denken der Welt ihren Sieg hauptsächlich, wenn nicht gänzlich, der Anerkennung dessen verdankte, was, wie wir sahen, das wesentliche Element aller Religionen bildet, der Anerkennung der engsten Verknüpfung zwischen der phänomenalen und der noumenalen Welt, zwischen der menschlichen Seele und Gott. Das Band der Vereinigung zwischen den Beiden, welches langsam und allmählich von heidnischen Philosophen entdeckt und zum Angelpunkt der christlichen Philosophie in Alexandria gemacht worden war, war der Logos. Durch die Anerkennung des Logos in Christus, ein Dogma, welches bei Celsus und anderen heidnischen Philosophen ganz schreckliches Ärgernis erregte, war die verhängnisvolle Scheidung zwischen Religion und Philosophie aufgehoben worden, und die Beiden hatten sich noch einmal die Hände gereicht. Es ist aber merkwürdig, wie manche der frühesten Apologeten den Logos so auffassten, als wäre der Zweck desselben vielmehr, Gott von der Welt zu trennen,[1] als die Beiden zu vereinigen. Philo war allerdings ganz und gar von der Idee erfüllt, dass die göttliche Wesenheit nie mit der gemeinen und verderbten Materie in unmittelbare Berührung gebracht werden dürfe, und er mag wohl den dazwischentretenden Logos als ein willkommenes Mittel begrüßt haben, eine derartige Berührung zu verhindern. Allein christliche Philosophen betrachteten die Materie als von Gott geschaffen, und obgleich auch für sie der Logos die vermittelnde Macht war, durch welche Gott die Welt bildete und beherrschte, so sahen sie doch immer ihren Logos als ein Bindeglied und nicht als

---

1) Harnack. I. p. 443.

eine trennende Scheidewand an. Allerdings wurde der ursprüngliche Zweck und Charakter des Logos in späterer Zeit vollständig vergessen und verändert. Er war nicht mehr ein Band, welches das Menschliche und das Göttliche vereinigte, er wurde nicht mehr in dem Sinne aufgefasst, in dem die alten Kirchenväter ihn verstanden hatten, nämlich als das göttliche Geburtsrecht jedes Menschen, der auf die Welt kommt, sondern er wurde noch einmal als eine Scheidewand zwischen dem göttlichen Logos, dem Sohne Gottes (*μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ*), und der übrigen Menschheit gebraucht; so dass nicht nur das Zeugnis des Johannes, sondern die augenscheinliche Bedeutung der Lehre Christi zu nichte gemacht wurde. Natürlich musste dann dem St. Clemens die Heiligkeit abgesprochen werden — warum aber nicht auch dem St. Augustinus, der selbst ein großer Bewunderer von St. Clemens und Origenes war, und der sogar die eigenen Worte des St. Clemens, dass Gott zum Menschen geworden sei, damit der Mensch Gott werden könnte,[1]) übersetzt und angenommen hatte. Spätere Theologen, da sie den Unterschied zwischen *θεός* und *ὁ θεός*, Gott und dem Gott, nicht kannten, argwöhnten irgend eine versteckte Ketzerei in dieser Sprache des St. Clemens und des St. Augustinus, und führten, um sich gegen jede falsche Auffassung zu verwahren, eine Terminologie ein, welche den Unterschied zwischen Christus und denjenigen, welche er seine Brüder nannte, zu einem Unterschied der Art und nicht des Grades machte, und so der gesamten Lehre Christi den Krieg erklärte und Hohn sprach. Kann es etwas Vorsichtigeres und doch Bestimmteres geben, als die Worte des Clemens:[2]) »So wird derjenige, welcher an den Herrn glaubt und dem von ihm verkündeten Evangelium folgt, am Ende vervollkommnet nach dem Bilde des Lehrers, indem er sich als Gott im Fleische

---

1) Siehe oben S. 318.
2) Siehe Bigg a. a. O. p. 75.

herumbewegt.«[1]) Und noch bestimmter drückt sich Origenes in seiner Entgegnung an Celsus III, 28 aus: »Auf dass die menschliche Natur durch ihre Gemeinschaft mit der mehr göttlichen nicht nur in Jesu, sondern in Allen, welche durch Glauben das von Jesu gelehrte Leben aufnehmen, göttlich werde.«[2]) Es ist klar, dass Origenes bei dieser seiner Anschauung von der menschlichen Natur kein anderes Argument zum Beweise der wahren Göttlichkeit Christi nötig hatte. Er hätte ebenso gut versuchen können, seine Menschlichkeit gegenüber den Doceten zu beweisen. Beide waren für ihn Eins und konnten nur Eins sein. Die Göttlichkeit Christi war für Origenes nicht mirakulös, sie bedurfte keines Beweises aus moralischen oder physischen Wundern. Sie war schon in seiner Natur selbst eingeschlossen, insofern er der Logos oder der Sohn Gottes in seiner ganzen Vollständigkeit war, während der Logos im Menschen gelitten hatte und durch die Lehre, durch das Leben und den Tod Christi erlöst werden musste.[3]) Während sich Origenes in seiner Weise bemühte, die griechische Philosophie, d. h. seine eigenen ehrlichen Überzeugungen, mit der Lehre der Kirche in Einklang zu bringen, hielt er sich sowohl vom Gnosticismus als vom Docetismus fern. Origenes war als Christ ebenso ehrlich, wie als Philosoph, und diese Ehrlichkeit war es, welche das Christentum im dritten Jahrhundert siegreich machte, und welche es immer wieder siegreich machen wird, sobald es Verteidiger findet, welche entschlossen sind, weder ihre philosophischen Überzeugungen ihrem religiösen Glauben, noch ihren religiösen Glauben ihren philosophischen Überzeugungen zu opfern.

---

1) *Οὕτως ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός.* Clem. Strom. VIII, 16, 95.

2) *Ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν.*

3) Harnack I, p. 594.

Wohl ist auch Origenes, ebenso wie St. Clemens, von späteren kirchlichen Autoritäten, welche die Tiefe seiner Gedanken nicht ergründen konnten, verdammt worden; doch war er in der ganzen Geschichte des Christentums nie ohne seine Bewunderer und Anhänger. St. Augustinus, St. Bernard, der Verfasser von *De imitatione*, Meister Eckhart, Tauler und Andere ehrten sein Andenken, und Dr. Bigg hat gewiss Recht, wenn er sagt:[1] »Es gab keinen wahrhaft großen Mann in der Kirche, der ihn nicht ein wenig geliebt hat.« Und warum nur »ein wenig«? Etwa weil er der Wahrheit, so wie er sie in der Philosophie sowohl als in der Religion gesehen, nicht treu geblieben ist? Oder etwa, weil er sich Qualen auferlegte, die Viele missbilligen, aber Wenige nachahmen dürften (μωμήσεταί τις μᾶλλον ἢ μιμήσεται)? Wenn wir die Zeit bedenken, in der er lebte, und das Zeugnis erwägen, das seine Zeitgenossen seinem Charakter geben, so können wir wohl, wie von manchen Anderen, welche die Nachwelt verkannt hat, auch von ihm sagen:

»Denn wer den Besten seiner Zeit genug
Gethan, der hat gelebt für alle Zeiten.«

1 A. a. O. p. 279.

Vierzehnte Vorlesung.

Dionysius der Areopagite.

Der Logos in der lateinischen Kirche.

Nachdem ich, wie ich hoffe, gezeigt habe, dass in der ältesten theologischen Darstellung des Christentums, wie wir sie bei den alexandrinischen Kirchenvätern finden, der hervorstechendste Gedanke derselbe ist, wie der des Vedânta, nämlich wie man einen Weg von der Erde zum Himmel, oder — besser gesagt — wie man den Himmel auf Erden finden, wie man Gott im Menschen und den Menschen in Gott wiederfinden könne, haben wir nun noch zu zeigen, dass diese alte Form des Christentums, obgleich sie in späteren Zeitaltern entweder gar nicht verstanden oder missverstanden wurde, sich doch unter wechselnden Formen in einem ununterbrochenen Strom vom zweiten bis zum neunzehnten Jahrhundert behauptet hat.

Wir können sehen, wie die Gedanken des St. Clemens und des Origenes in die westliche Kirche verpflanzt wurden, obgleich schon die Sprache, in welcher sie ausgedrückt werden mussten, die feineren Schattierungen ihrer Bedeutung verdunkelte. Es gibt im Lateinischen kein Wort, um die ganze Bedeutung des Logos wiederzugeben; die wichtige Unterscheidung ferner zwischen *Θεός* und *ὁ Θεός* lässt sich schwer in einer Sprache wiedergeben, welche keinen Artikel hat. Die Unterscheidung zwischen ousia und hypostasis war schwer auszudrücken, und doch konnte eine ungenaue Wiedergabe

sofort als Ketzerei ausgelegt werden. St. Hieronymus,[1] der sein Leben lang den Ausdruck *tres personae* gebraucht hatte, klagte bitter darüber, dass er mit argwöhnischen Blicken angesehen wurde, weil er nicht den Ausdruck *tres substantiae* gebrauchen wollte. »Weil wir nicht die (neuen) Worte lernen, werden wir für Ketzer gehalten.«

Tertullian.

Wir brauchen nur zu lesen, was lateinische Väter — zum Beispiel Tertullian — über Christus als den Logos sagen, um sofort zu bemerken, wie der Geist der lateinischen Sprache den alten griechischen Gedanken modifiziert und verunstaltet. Wenn Tertullian von Christus als Gott zu sprechen beginnt (Apolog. cap. xxi), kann er nur sagen: *De Christo ut Deo.* Dies könnte so ausgelegt werden, als ob er Christus für ὁ Θεός erklären und von ihm die Hypostasis des Vaters aussagen wollte, was unmöglich ist. Was er aussagen will, ist die Ousia der Gottheit. Dann fährt er fort: »Wir haben schon bemerkt, dass Gott dieses All *Verbo et Ratione et Virtute*, d. h. durch das Wort, durch Vernunft und durch Macht geschaffen hat.« Er muss zwei Wörter, *verbum* und *ratio*, gebrauchen, um 'Logos' auszudrücken. Selbst dann scheint er das Gefühl zu haben, dass er sich klarer ausdrücken sollte, und er fügt hinzu: »Es ist bekannt, dass bei euch Philosophen auch der *Logos*, d. h. Rede (*sermo*) und Vernunft (*ratio*), als der Verfertiger des Weltalls angesehen wird. Denn Zeno definiert den *Logos* als den Schöpfer, der Alles ordnungsgemäß gemacht hat, und er sagt, dass er auch 'Schicksal', 'Gott', 'der Geist Gottes' und 'die Notwendigkeit aller Dinge' genannt wird. Cleanthes fasst diese alle zusammen als den Geist auf, welcher, wie er behauptet, das All durchdringe. Wir schreiben auch der Rede, der Vernunft und der Macht (*sermo, ratio, et virtus*), durch welche, wie

1) *Biographies of Words*, p. 43.

gesagt, Gott Alles gemacht hat, eine eigene Substanz zu, den Geist,[1]) welcher als Wort das »Es werde« (der Schöpfung) von sich gibt, als Vernunft Ordnung in das Weltall bringt und als Macht sein Werk zu vollständiger Vollkommenheit weiterführt.[2]) Wir haben gelernt, dass er aus Gott herausgebracht und durch Prolation erzeugt, und dass er darum der Sohn Gottes und Gott genannt wurde, wegen der Einheit der Substanz. Denn Gott ist Geist, und wenn ein Strahl von der Sonne ausgesandt wird, ist er ein Teil von dem Ganzen, die Sonne aber wird in dem Strahle sein, weil ja der Strahl der Strahl der Sonne ist, der Substanz nach nicht von ihr getrennt, sondern nur hervorgegangen. So kommt der Geist vom Geiste und Gott von Gott, wie ein Licht, das an einem Lichte entzündet wird.«

Wir sehen durchaus, dass Tertullian (160—240) das auszudrücken wünschte, was St. Clemens und Origenes vor ihm ausgedrückt hatten. Da er aber nicht die griechischen Werkzeuge zur Verfügung hatte, erscheint sein Wortbild oft verwischt. Die Einführung des *Spiritus*, welcher 'göttliche Natur' bedeuten kann, aber von *pneuma*, *logos*, dem göttlichen Worte, und von dem *spiritus sanctus*, dem heiligen Geist, nicht genügend unterschieden ist, verwirrt die Auffassung der Leser, namentlich wenn sie griechische Philosophen und an die fein zugespitzte griechische Terminologie gewöhnt waren.

Dionysius der Areopagite.

Es wäre ohne Zweifel äußerst interessant, die Überlieferung dieser alexandrinischen Lehren zu verfolgen, wie sie sowohl im Abendland als im Morgenland fortgeführt wurden.

---

1) Kaye erklärt, dass 'Geist' hier die Bedeutung 'göttliche Natur' hat; dann ist aber der Ausdruck sehr unvollkommen.

2) *Tertulliani Apologeticus adversus Gentes*, ed. Bindley, p. 74 Anm.

und die Veränderungen hervorzuheben, die sie bei den tonangebenden theologischen Autoritäten in beiden Kirchen erlitten. Doch dies ist eine Arbeit, die meine Kräfte weit übersteigt. Nur das halte ich noch für meine Pflicht, zu versuchen, Ihnen klar zu machen, wie diese Strömung des christlichen Denkens während der Jahrhunderte, welche uns von den ersten fünf Jahrhunderten unserer Zeitrechnung trennen, nie ganz verloren ging, sondern in den kritischesten Perioden der Geschichte des Christentums immer wieder an die Oberfläche herauf kam. Unbehindert durch das Konzil von Nicaea (325) fließt dieser alte Strom philosophischen und religiösen Denkens weiter, und wir können in den Schriften von St. Basilius (329—379), Gregor von Nyssa (332—395), Gregor von Nazianz (328—389), so wie auch in den Werken von St. Augustinus (364—430) den fernen Widerhall der Schulen von Alexandria vernehmen. In seiner ursprünglichen heidnischen Form machte sich der Neuplatonismus noch einmal durch die mächtige Verteidigung des Proclus (411—485) geltend, während er in seiner christlichen Form ungefähr um dieselbe Zeit (500 n. Chr.?) von einem pseudonymen Schriftsteller, Dionysius dem Areopagiten, einen neuen, mächtigen Anstoß empfing. Ich muss einen Teil meiner Vorlesung diesem Schriftsteller widmen wegen des außerordentlichen Einflusses, den seine Werke in der Geschichte der mittelalterlichen Kirche gewannen. Er ist oft der Vater des mystischen Christentums genannt worden, was nur ein neuer Name für das alexandrinische Christentum in einer seiner mannigfachen Erscheinungsformen ist, und er hat Jahrhunderte lang als Bindeglied zwischen der alten und der mittelalterlichen Kirche gedient. Niemand könnte die Systeme von St. Bernard (1091—1153) und Thomas von Aquino (1224 bis 1274) verstehen, ohne mit Dionysius bekannt zu sein. Niemand könnte die Ideen, ja auch nur die Sprache von Meister Eckhart (1260—1329) erklären, ohne sich vorher mit den Spekulationen dieses Letzten der christlichen Neuplatoniker bekannt gemacht zu haben. Ja Gerson (1363—1429),

St. Theresa (1515—1582), Molinos (1640—1687), Mad. de Guyon (1648—1717), sie Alle sind von seinem Zauberstab berührt worden. Wenige haben eine so weite und so dauernde Berühmtheit erlangt, wie dieser anonyme Schriftsteller, und — wir müssen hinzufügen — trotzdem dass er es so wenig verdiente. Denn obgleich Dionysius der Areopagite oft als der Begründer des christlichen Mysticismus dargestellt wird, muss ich doch gestehen, dass ich, nachdem ich Philo, St. Clemens und Origenes gelesen, in seinen Schriften wenig gefunden habe, das als originell bezeichnet werden kann.

Schriften des Dionysius.

Bekanntlich war dieser Dionysius der Areopagite nicht der wirkliche Dionysius, der mit Damaris und Anderen dem Paulus nach seiner Predigt auf dem Areopag anhing. Von ihm wissen wir nichts weiter, als was wir in der Apostelgeschichte lesen. Es gab aber einen christlichen Neuplatoniker, der, wie Tholuck zuerst gezeigt hat, gegen 500 n. Chr. schrieb. Die Geschichte seines Buches ist sehr sonderbar. Sie ist oft erzählt worden; zuletzt von Dr. Westcott, dem gegenwärtigen Bischof von Durham, in seinen 1891 erschienenen gehaltvollen *Essays on the History of Religious Thought in the West.* Ich folge hauptsächlich ihm und Tholuck, indem ich Ihnen die nachfolgenden Thatsachen gebe. Die Schriften des Dionysius wurden zum ersten Mal in der im Jahre 533 n. Chr. zu Konstantinopel abgehaltenen Kirchenversammlung erwähnt, und schon damals wurden sie von den Orthodoxen als von zweifelhafter Echtheit verworfen. Ganz natürlich, denn wer hatte je zuvor von Dionysius, dem Jünger des Paulus, als einem Schriftsteller gehört? Selbst St. Cyril und Athanasius wussten noch nichts von irgend welchen Schriften des Dionysius, und Keiner der Alten hatte sie je citiert. Allein trotz alledem hatten diese Schriften von Dionysius dem Areopagiten offenbar etwas Bezauberndes an sich. Im siebenten Jahrhundert wurden sie von Maximius

(† 662) kommentiert; und Photius erwähnt in seiner *Bibliotheca* (c. 845) eine Schrift von Theodorus, einem Kirchenältesten, welche geschrieben war, um die Echtheit des Werkes von St. Dionysius zu beweisen. Wir brauchen auf diese Argumente für und gegen die Echtheit dieser Bücher nicht einzugehen, wenn man unter Echtheit versteht, dass sie von Dionysius dem Areopagiten im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung geschrieben worden seien. Ich zweifle sogar, ob der Verfasser selbst je die Absicht hatte, irgend etwas wie einen Betrug oder eine Fälschung zu begehen.[1] Er war offenbar ein neuplatonischer Christ, und sein Buch war eine Fiktion von der Art, wie solche in jenen Tagen nicht ungewöhnlich waren, gerade so wie in gewissem Sinne die Dialoge des Plato und die Reden des Thucydides Fiktionen sind, obgleich es nie beabsichtigt war, dass sie irgend jemand täuschen sollten. Ein Mann könnte heutzutage unter dem Namen Swift schreiben, wenn er ausdrücken wollte, was Swift gesagt haben würde, wenn er im gegenwärtigen Zeitpunkt gelebt hätte. Warum sollte nicht ein neuplatonischer Philosoph hinter der Maske des Dionysius des Areopagiten gesprochen haben, wenn er zu sagen wünschte, was ein griechischer Philosoph möglicherweise über das Christentum gedacht haben würde. Wohl gibt es in den dem Dionysius zugeschriebenen Schriften einige wenige Züge, welche dieser philosophischen Fiktion eine gewisse lokale Färbung und einen Anstrich historischer Wirklichkeit geben sollten; doch dürfen selbst solche litterarische Kunstgriffe nicht gleich als absichtlicher Betrug ausgelegt werden. So gibt es zum Beispiel eine Abhandlung *De vita contemplativa*, welche dem Philo zugeschrieben wird. Aber in Anbetracht dessen, dass sie eine Verherrlichung des Ascetismus enthält, wie er von den Therapeuten in Ägypten getrieben wurde, ist es ganz klar, dass sie nie von Philo Judaeus geschrieben worden sein konnte. Sie war

---

1) Siehe die Bemerkungen von Renan in *Les Evangiles*, p. 159.

wahrscheinlich gegen das Ende des dritten oder den Anfang des vierten Jahrhunderts von einem Christen verfasst. Wenn der Verfasser aus irgend einem unbekannten Grunde unter dem Namen Philo schrieb, so hätte dieser litterarische Kunstgriff doch schwerlich irgend einen seiner Zeitgenossen täuschen können, wenn eine solche Täuschung überhaupt je beabsichtigt war.[1]

Was aber auch der Zweck des Verfassers gewesen sein mag, ob ehrlich oder unehrlich, sicher ist, dass er ein großes Publikum fand, welches bereit war, an die thatsächliche Verfasserschaft des Dionysius des Areopagiten zu glauben. Die größten Schriftsteller der griechischen Kirche nahmen diese Bücher als die wirklichen Werke des Areopagiten an. Noch größeren Erfolg hatten sie im Abendland. Gregor der Große (ca. 600) bezog sich auf dieselben, und sie wurden von Papst Hadrian I. in einem Brief an Karl den Großen citiert.

Das erste Exemplar der Schriften des Dionysius kam im Jahre 827 nach dem Abendland, als Michael der Stammler Ludwig I., dem Sohne Karls, ein Exemplar übersandte. Und nun kam eine neue Mystifikation dazu. Die Schriften wurden in der Abtei St. Denis in der Nähe von Paris von dem Abt Hilduin in Empfang genommen. Sie kamen gerade am Vorabend des Festes des St. Dionysius an, und — so absurd es auch klingen mag — Dionysius der Areopagite wurde mit St. Denis, dem Apostel von Frankreich, dem Schutzheiligen der Abtei St. Denis identifiziert; und so verband sich Nationalstolz mit theologischer Unwissenheit, um diesen Schriften des Dionysius in Frankreich noch größeres Gewicht und noch größere Heiligkeit zu verleihen.

Übersetzung durch Scotus Erigena.

Die einzige Schwierigkeit war, wie man sie lesen und übersetzen sollte. Frankreich war zu jener Zeit nicht reich

1) Lucius, *Die Therapeuten*, Straßburg, 1880. Kuenen, *Hibbert Lectures*, p. 201.

an griechischen Gelehrten, und die Sprache des Dionysius ist keineswegs leicht zu verstehen. Hilduin, der Abt von St. Denis, versuchte eine Übersetzung, aber es wollte ihm nicht gelingen. Dem Sohn Ludwigs, Karl dem Kahlköpfigen, lag ebenfalls viel daran, eine lateinische Übersetzung der Schriften des St. Denis, des Schutzheiligen Frankreichs, zu besitzen, und er fand endlich einen sachkundigen Übersetzer in dem berühmten Scotus Erigena, der an seinem Hofe lebte. Scotus Erigena war ein Geistesverwandter von Dionysius, und er fühlte sich zu den mystischen Spekulationen desselben mächtig hingezogen. Seine Übersetzung muss vor dem Jahre 861 gemacht sein, denn in diesem Jahre beklagte sich Papst Nicolaus I. in einem Brief an Karl den Kahlköpfigen darüber, dass die lateinische Übersetzung des Dionysius ihm nie zur Begutachtung eingesandt worden sei. Wahrscheinlich wurde sofort ein Exemplar nach Rom gesandt, und im Jahre 865 finden wir, dass Anastasius, der Bibliothekar des päpstlichen Stuhls, einen Brief an Karl richtet, in welchem er die wunderbare Übersetzung rühmt, die von Einem gemacht sei, den er den am Ende der Welt lebenden Barbaren nennt, nämlich von Scotus Erigena, sei es dass er ein Irländer oder ein Schotte war. Scotus selbst war vollständig überzeugt, dass Dionysius ein Zeitgenosse von Paulus gewesen sei, und er bewunderte ihn sowohl wegen seines Alters, als auch wegen der Erhabenheit der himmlischen Gnaden, die ihm verliehen worden.

Sobald der griechische Text und die lateinische Übersetzung zugänglich geworden waren, wurde Dionysius der Gegenstand zahlreicher gelehrter Abhandlungen. Albertus Magnus und Thomas von Aquino gaben sich beide eifrigst dem Studium seiner Werke hin und bezweifelten nie ihren Anspruch auf ein apostolisches Alter. Erst nach dem Wiederaufleben der klassischen Gelehrsamkeit wurden diese Ansprüche von Neuem geprüft und verworfen, und zwar mit so zwingenden Beweisgründen verworfen, dass man sich wundert, wie man diese Schriften jemals hatte als apostolisch

annehmen können. Wir brauchen auf diese Beweisgründe nicht einzugehen. Es gilt nicht mehr als Ketzerei, ihre apostolische Herkunft oder ihr apostolisches Datum zu bezweifeln. Niemand zweifelt jetzt daran, dass der Verfasser, wie Tholuck vor langer Zeit angedeutet hat, ein neuplatonischer Christ war, der gegen Ende des fünften Jahrhunderts wahrscheinlich zu Edessa in Syrien lebte. Wenn diese Schriften aber auch ihres erdichteten Alters und ihrer angeblich apostolischen Herkunft beraubt worden sind, behalten sie doch ihre Wichtigkeit bei, insofern sie mehr als irgend ein anderes Buch, bloß das Neue Testament selbst ausgenommen, das ganze Christentum des Mittelalters beherrscht haben. Sie bestehen aus Abhandlungen (1) über die himmlische Hierarchie, (2) über die kirchliche Hierarchie, (3) über die göttlichen Namen, und (4) über mystische Theologie. Es werden noch andere Bücher erwähnt, die er geschrieben haben soll; sie sind aber für uns verloren.[1] Seine Schriften sind jetzt in der Ausgabe des Abbé Migne (Paris 1857) leicht zugänglich.

Der Einfluss der Schriften des Dionysius.

Wenn wir fragen, wie es kam, dass diese Bücher einen so außerordentlichen Zauber auf die Gemüter der hervorragendsten Theologen des Mittelalters ausübten, so scheint der Hauptgrund dies gewesen zu sein, dass sie einem Verlangen entsprachen, das in jedem Menschenherzen vorhanden ist, dem Verlangen zu wissen, dass es ein wirkliches Verhältnis zwischen der menschlichen Seele und Gott gibt. Dieses Verlangen war durch die jüdische Religion nicht befriedigt worden. Erst jüngst hat ein hervorragender schottischer Theolog gezeigt, welch eine unüberschreitbare Kluft das Alte Testament zwischen der Seele und Gott bestehen lässt. Und obgleich es der höchste Zweck der Lehre Christi — wenn sie nur

1) Siehe Harnack a. a. O., Bd. II, S. 426 Anm.

richtig verstanden wird — war, diese Kluft zu überbrücken, so wurde sie doch von den Judenchristen, welche einige der ersten und in manchen Beziehungen wichtigsten christlichen Gemeinden bildeten, nicht so aufgefasst. Dionysius machte sich kühn daran, wenn nicht eine Brücke, so doch eine Jakobsleiter zwischen Himmel und Erde herzustellen; und diese Leiter war es, welche, wie wir sehen werden, die Gemüter seiner zahlreichen Anhänger so sehr ansprach.

Ohne Zweifel trug die Vorstellung, dass er ein Zeitgenosse von Paulus gewesen sei, zur Hebung seines Ansehens viel bei. Es finden sich in seinen Werken mehrere Dinge, die von den Orthodoxen schwerlich geduldet worden wären, außer als Äußerungen eines apostolischen Lehrers. So behauptet Dionysius, dass die Hebräer in keinem Sinne ein vor allen anderen auserwähltes Volk seien, dass das Los aller Menschen gleich sei, und dass Gott für die ganze Menschheit in gleicher Weise Sorge trage. Es ist eine noch kühnere Behauptung des Dionysius, dass Christus vor seiner Auferstehung einfach ein sterblicher Mensch gewesen, ja sogar den Engeln gleichsam untergeordnet, und dass er erst nach der Auferstehung auf einmal zum unsterblichen Menschen und zum Gott für Alle geworden sei. Es finden sich noch andere Anschauungen von mindestens zweifelhafter Orthodoxie, die man bei Dionysius geduldet zu haben scheint, während sie, wenn sie irgend ein Anderer ausgesprochen hätte, zu Kirchenstrafen Anlass gegeben haben würden.

Quellen des Dionysius.

Man darf jedoch nicht annehmen, dass Dionysius in dem, was er lehrte, originell gewesen, oder dass er der Erste gewesen sei, der hinter dem Schleier der christlichen Lehren griechische und namentlich neuplatonische Ideen entdeckt habe. Dionysius geht, ähnlich wie die ältesten eleatischen Philosophen, von dem Glauben an Gott als das absolute Wesen, *τὸ ὄν*, aus, an den bewussten Gott als schlechter-

dings übersinnlich, als die Ursache, welche außerhalb ihrer Wirkungen ist und sich doch so vervielfältigt, dass sie der Kraft nach in jeder derselben gegenwärtig ist. Diese Vervielfältigung oder dieses Ausströmen der Gottheit wird der Liebe (ἔρως) innerhalb Gottes zugeschrieben und wird, glaubt man, nach gewissen Plänen oder Mustern (προορισμοί, παραδείγματα) ausgeführt, d. h. nicht aufs Geratewohl, sondern nach Gesetz oder Vernunft. Hierin können wir die stoischen Logoi und die Platonischen Ideen wiedererkennen, und wir werden sehen, dass sie in ihrem Charakter als Vermittler in dem System des Dionysius noch einmal unter dem Namen der Hierarchien der Engel auftreten. Die Seele, die sich durch diese mannigfaltige Schöpfung von Gott getrennt findet, hat nur Ein Ziel vor Augen, nämlich aus der Mannigfaltigkeit der geschaffenen Dinge in einen Zustand der Gleichheit und Einheit mit Gott (ἀφομοίωσις, ἕνωσις, θέωσις) zurückzukehren. Die Kluft zwischen der Gottheit und der sichtbaren Welt wird durch eine Anzahl von Wesen ausgefüllt, die dem Namen nach wechseln, ihrem Wesen nach aber immer dieselben sind. Dionysius bezeichnet dieselben als eine Hierarchie. St. Clemens hatte schon denselben Ausdruck gebraucht,[1]) wenn er »die stufenweise angeordnete Hierarchie« beschreibt, »die einer Kette von Eisenringen gleicht, von denen jeder erhält und erhalten wird, von denen jeder rettet und gerettet wird, und die alle von dem heiligen Geist, welcher der Glaube ist, zusammengehalten werden.« Origenes ist mit derselben Idee vertraut, und Philo sagt uns ganz offen, dass das, was die Leute 'Engel' nennen, in Wirklichkeit die stoischen Logoi sind.[2])

Die Daimones.

Wir können dieselbe Idee noch weiter zurück verfolgen. Wie wir sahen, war bei Hesiod und in Plato's Timaeus die

1) Bigg a. a. O. p. 68.
2) Siehe oben S. 400 und weiter Ss. 466; 469 fg.

Kluft zwischen den beiden Welten von den Daimones ausgefüllt. In der späteren Platonischen Philosophie wurden diese Daimones mehr und mehr in ein System gebracht. Man nahm an, dass sie alle Arbeit verrichteten, die unter der Würde der unempfindlichen Gottheit sei. Sie schaffen, sie wollen und beherrschen Alles. Die Einen von ihnen sind fast göttlich, die Anderen beinahe menschlich, wieder Andere sind Dämonen im modernen Sinne des Wortes, Geister des Übels. Viele der alten mythologischen Götter mussten sich schließlich mit einem Ruheplätzchen unter diesen Daimones zufrieden geben. Diese Theorie von den Daimones befriedigte in der That das alte Bedürfnis einer Brücke zwischen Gott und dem Menschen, und je abstrakter die Idee Gottes in der Philosophie der Platoniker wurde, desto stärker wurde ihr Glaube an diese Daimones. Die Schilderung, welche Maximus Tyrius, Plutarch und Andere von ihnen geben, ist oft höchst rührend und zeigt tiefes religiöses Gefühl.

So schreibt Apulejus, *De Deo Socratico*, 674: »Kein Tadel trifft Plato und seine Anhänger, wenn sie, begreifend, dass die rein geistige und leidenschaftslose Natur Gottes ihn von einer unmittelbaren Wirkung auf diese Welt der Materie ausschließe, sich eine Hierarchie wohlthätiger Wesen, Daimones genannt, dachten, welche auf Grund ihrer Unsterblichkeit an der göttlichen Natur, und auf Grund dessen, dass sie Leidenschaften unterworfen sind, an der menschlichen Natur teilnehmen und darum geeignet sind, die Rolle von Vermittlern zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen Gott und dem Menschen zu spielen.«

Maximus von Tyre (Diss. XIV, 5) beschreibt diese Daimones als ein Bindeglied zwischen menschlicher Schwäche und göttlicher Schönheit, indem sie eine Brücke zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen bildeten und zwischen Göttern und Menschen in derselben Weise thätig seien, wie Dolmetscher zwischen Griechen und Barbaren. Er nennt sie Götter zweiten Ranges (*θεοὶ δεύτεροι*) und spricht von ihnen als den abgeschiedenen Seelen tugendhafter Menschen, die

von Gott dazu angestellt seien, jeden Teil des menschlichen Lebens zu beaufsichtigen, indem sie den Guten hälfen, die Beleidigten rächten und die Ungerechten bestraften. Sie sind Boten der ungesehenen Dinge, *ἄγγελοι τῶν ἀφανῶν*; und auch Plutarch nennt sie die Boten oder Engel zwischen Göttern und Menschen, indem er sie als die Spione der Ersteren beschreibt, die auf ihr Geheiß herumwandern, Übelthäter bestrafen und den Lebenslauf der Tugendhaften beschirmen (Das Aufhören der Orakel, 13; Das Gesicht in der Scheibe des Mondes, 30).

Origenes hebt hervor, dass in den Psalmen von den Engeln manchmal als Göttern gesprochen wird (*c. Cels.* V, 4); wenn ihm aber Celsus entgegenhält, warum denn dann die Christen nicht die Daimones und namentlich die Himmelslichter verehrten, so antwortet er: Die Sonne selbst und der Mond und die Sterne beten durch seinen eingeborenen Sohn zu dem höchsten Gott, und darum halten wir es für unpassend, zu jenen Wesen zu beten, welche selbst Gott durch Gebete verehren (*ὑμνοῦμέν γε θεὸν καὶ τὸν Μονογενῆ αὐτοῦ*, *c. Cels.* V, 11; VIII, 67).

Celsus, der sonst Alles bezweifelt, was sich nicht philosophisch rechtfertigen lässt, ist doch von der Wirklichkeit und der göttlichen Güte der Daimones so überzeugt, dass er nicht verstehen kann, wie nur die Christen so undankbar sein können, sie nicht zu verehren.

Ein Ton der Ehrlichkeit klingt uns aus der oft citierten Stelle entgegen, wo er die Christen ermahnt, ihre alten Daimones nicht zu verachten:

»Jeder gute Bürger,« sagt er, »sollte vor dem Kult seiner Väter Achtung haben. Und Gott gab den Daimones die Ehre, welche sie heischten. Warum weigern sich also die Christen, an der Tafel der Daimones zu speisen? Sie geben uns Korn und Wein, ja sogar die Luft, die wir atmen; wir müssen uns entweder ihren Wohlthaten fügen oder die Welt ganz und gar verlassen. Alles, was im Christentum wirklich von Wichtigkeit ist, beschränkt sich auf den Glauben

an die Unsterblichkeit der Seele, an die künftige Seligkeit der Guten und die ewige Bestrafung der Bösen. Warum aber sollen sie nicht auf den Kaiser schwören, den Spender aller zeitlichen Güter, wie Gott der Spender aller geistigen Güter ist? Warum sollen sie nicht einen Päan auf die glänzende Sonne oder Athene singen und jedenfalls jenen niedrigen Gottheiten, die uns schaden können, wenn sie vernachlässigt werden, die Hand küssen? Es ist doch nicht anzunehmen, dass das große römische Reich seinen alterprobten Glauben um einer barbarischen Neuerung[1]) (d. h. des Christentums) willen aufgeben werde.«

Plutarch gibt demselben starken Glauben an die Daimones Ausdruck, wenn er sagt:

»Wer die Daimones leugnet, der leugnet die Vorsehung und zerbricht die Kette, welche die Welt mit dem Throne Gottes vereinigt.«

Wir können daher recht gut verstehen, dass diejenigen unter den Platonikern, welche Christen geworden waren, etwas brauchten, um die leeren Winkel in ihren Herzen, welche früher von den griechischen Daimones eingenommen waren, auszufüllen. Um die höchste Gottheit mit der Welt in Berührung zu bringen, erfanden sie ihre eigenen Daimones, oder vielmehr, sie gaben den alten Daimones neue Namen. St. Clemens spricht ohne Weiteres von den Göttern, aber er erklärt, dass die ganze Schar der Engel und Götter dem Sohne Gottes unterworfen ist.[2])

Selbst St. Augustinus trägt kein Bedenken, von den Göttern zu sprechen, welche in der heiligen und himmlischen Stätte wohnen, aber er versteht unter ihnen, wie er sagt, Engel und vernünftige Geschöpfe, seien es Throne oder Herrschaften oder Fürstlichkeiten oder Mächte.

---

1) Bigg a. a. O. p. 266.

2) Strom. VII, 2, 3: *θεοὶ τὴν προσηγορίαν κέκληνται οἱ σύνθρονοι τῶν ἄλλων θεῶν ὑπὸ τῷ Σωτῆρι πρῶτον τεταγμένων γενησόμενοι.*

Wenn die Logoi als Ein Logos aufgefasst worden waren, so wurde der Letztere, wie wir sahen, der Sohn Gottes, der Erstgeborene oder selbst der Eingeborene genannt. Wurden sie als Viele aufgefasst, so hießen dieselben Logoi bei Philo 'Engel', und bei den Gnostikern 'Äonen'.[1]) Sie wurden nun von Dionysius als eine Hierarchie dargestellt. Diese Hierarchie hat jedoch einen von dem der Aristotelischen Logoi ganz verschiedenen Charakter angenommen. Die Stoiker sahen in ihren Logoi eine Erklärung der geschaffenen Dinge, der Bäume, Tiere und Fische, oder der universalen Elemente, nicht nur des Wassers, der Erde, des Feuers und der Luft, sondern auch der Wärme und Kälte, der Süßigkeit und Bitterkeit, des Lichts und der Finsternis u. s. w. Die Platoniker und namentlich die neuplatonischen Christen kümmerten sich nicht mehr um diese Dinge. Es war nicht der Ursprung und die Abstammung der Arten, sondern das Aufsteigen der menschlichen Seele, was ihre Gedanken hauptsächlich beschäftigte. Die Namen, welche diesen vermittelnden Schöpfungen gegeben wurden, welche aus Gott hervorgegangen waren, welche ein wirkliches Dasein neben Gott angenommen hatten, ja nach einiger Zeit gleich persönlichen Wesen geworden waren, diese Namen waren aus der Bibel genommen — nach welchem Princip, wenn überhaupt nach irgend einem, ist freilich schwer zu verstehen. Schon Origenes hatte von Engeln und Thronen, Herrschaften, Fürstlichkeiten, Tugenden und Mächten gesprochen, sowie von einer unendlichen Treppe von Welten, auf der die Seelen fortwährend auf- und abstiegen, bis sie endliche Vereinigung mit Gott erlangten.

1) Diese Äonen des Valentinian waren, wie Bigg (a. a. O. p. 27) richtig bemerkt, die Ideen Plato's, durch den Nebel eines ägyptischen oder syrischen Geistes gesehen. Äon wurde wahrscheinlich ursprünglich in dem Sinne von 'Zeitalter', 'Geschlecht', dann 'Welt' aufgefasst. Unser eigenes Wort 'Welt' (engl. *world*) bedeutet ursprünglich 'Zeitalter der Menschen', *saeculum*.

Einfluss des Dionysius während des Mittelalters.

Was dem Historiker rätselhaft erscheint, ist die Frage, wieso Dionysius, der doch nur diese alten Gedanken neu anordnet, ohne viel, wenn irgend etwas, Eigenes hinzuzufügen, die große Autorität für Theosophie oder mystisches Christentum während des ganzen Mittelalters geworden ist. Er wird von den orthodoxesten Schulgelehrten und von den ganz der Spekulation ergebenen Philosophen, die fast aufgehört haben, Christen zu sein, gleichermaßen citiert. Sein erster Übersetzer, Scotus Erigena, bediente sich seiner als eines starken Schildes gegen seine eigenen Widersacher. Thomas von Aquino beruft sich bei jeder Gelegenheit auf ihn, und selbst wenn er von ihm abweicht, behandelt er ihn als eine Autorität, die nur den Aposteln, und vielleicht nicht einmal diesen, etwas nachgibt.

Das System des Dionysius.

Eine Erklärung ist die, dass er sah, dass alle Religion, und sicherlich die christliche, das Verlangen der Seele nach Gott erfüllen, ja ihr die Rückkehr zu Gott ermöglichen muss. Die Schöpfung, selbst wenn sie nur als eine Emanation aufgefasst wird, ist eine Trennung von Gott; die Erlösung, wie sie das Christentum zu gewähren verspricht, muss demnach eine Rückkehr zu Gott sein, der Alles in Allem, der die einzig wahre Existenz in allen Dingen ist. Dionysius sucht zu erklären, wie ein glänzendes geistiges Licht von dem Vater des Lichtes hervorstrahlt und sich über die ganze Schöpfung verbreitet. Dieses Licht, sagt er, ist Eines und in allen Dingen durchaus ganz und gar dasselbe, und obgleich eine Verschiedenheit von Gegenständen da ist, bleibt doch das Licht Eins und ungeteilt in verschiedenen Gegenständen, so dass man, ohne irgend eine Verwirrung befürchten zu müssen, den Gegenständen Mannigfaltigkeit und dem Lichte Identität zuschreiben kann.

Alle vernünftigen Geschöpfe, welche eine Fähigkeit für die göttliche Natur besitzen, werden durch das wunderbare Scheinen des himmlischen Lichts verdünnt, erleuchtet, nahe an dasselbe emporgehoben, ja mit demselben Eins gemacht. In dieser großen Glückseligkeit befinden sich alle jene geistigen Naturen, die wir Engel nennen, über welche das Licht in seiner ungetrübten Reinheit sich ergießt.

Was aber die Menschen anbelangt, die durch die schwere Masse des Körpers gehemmt sind, so können sie nur eine Art gemäßigtes Licht durch Vermittlung der Engel empfangen, bis sie zuletzt die Wahrheit finden, das Fleisch besiegen, nach dem Geiste streben und in der geistigen Wahrheit Ruhe finden. So ruft der allgnädige Gott die gefallenen Menschen zu sich zurück und gibt sie der Wahrheit und dem Lichte selbst wieder.

Dionysius aber begnügt sich nicht mit diesen allgemeinen Umrissen, er gefällt sich darin, die unbedeutenden und für unsere Begriffe oft sehr phantastischen Details der Emanation des göttlichen Lichtes umständlich darzustellen.

Er sagt uns, es gebe drei Triaden oder neun Abteilungen in der himmlischen Hierarchie. Möglicherweise wurde er durch die drei Triaden des Plato, die wir in einer früheren Vorlesung erörtert haben, auf diese drei Triaden geführt. In der ersten Triade befinden sich vor Allem die *Seraphim*, die von Gott selbst erleuchtet sind und die Eigenschaft der Vollkommenheit besitzen. Dann folgen die *Cherubim*, die von den Seraphim erleuchtet und belehrt werden und die Eigenschaft der Erleuchtung besitzen. Die dritte Stelle in der ersten Triade wird den *Thronen* angewiesen, d. h. festen Naturen, welche von der zweiten Klasse erleuchtet werden und sich durch Reinheit auszeichnen.

Dann folgen der Reihe nach die Herrschaften, die Tugenden, die Mächte, und hierauf die Fürstlichkeiten, die Erzengel und die Engel. Diese neun Stationen werden alle ausführlich beschrieben, aber ihr Hauptzweck ist am Ende, das göttliche Licht zu überliefern und gleichsam zu filtriren, bis

es für menschliche Wesen geeignet gemacht werden kann. Die Menschen stehen unter den Engeln, wenn sie aber gehörig erleuchtet sind, so können sie gleich Engeln, ja gleich Göttern werden. Partielles Licht wurde von Moses mitgeteilt, reineres Licht von Christus, obgleich sein volles Licht erst im Himmel hervorscheinen wird. Dort ist der wahre Sohn bei dem Vater. Der Vater ist der Anfang, von dem alle Dinge ausgehen. Der Sohn ist das Mittel, durch welches alle Dinge schön geordnet sind, der heilige Geist ist das Ende, durch welches alle Dinge vervollkommnet und vervollständigt werden. Der Vater hat alle Dinge erschaffen, weil er gut ist — dies ist die alte Platonische Idee —; und weil er gut ist, ruft er auch alle Dinge je nach ihrer Fähigkeit zu sich selbst zurück.

So sehr wir auch mit der allgemeinen Absicht dieser Theologie des Dionysius übereinstimmen mögen, so ist doch nicht zu leugnen, dass manche von diesen Details höchst kindisch sind. Und doch sind es gerade diese Details, an denen durch Generationen hindurch christliche Lehrer und Prediger und deren Zuhörerschaften Geschmack gefunden zu haben scheinen. Bis auf den heutigen Tag schreibt sich der Glaube der Kirche an eine Hierarchie von Engeln und an deren Verrichtungen hauptsächlich von Dionysius her.

Milman über Dionysius.

Das Vorhandensein dieser streng geregelten himmlischen Hierarchie wurde, wie Milman bemerkt (VI, 405), in der höheren und mehr gelehrten Theologie eine anerkannte Thatsache. Die Schulgelehrten gründen ihre Schlussfolgerungen auf sie, wie auf die Gottheit selbst; in ihren deutlicher ausgeprägten und mehr materiellen Zügen wurde sie zu dem Glauben des gemeinen Volkes und zum Gegenstand häufiger Darstellung seitens der bildenden Kunst. Milman schreibt:

»Das für sich bestehende und gelegentlich wahrnehmbare Sein und Wesen der Seraphim und Cherubim, der Erzengel und

Engel, in jenem unklaren Gewirre von dem, was man für in der heiligen Schrift offenbart hielt, und was von der Kirche sanktioniert war, in jenem Gewirre von Bild und Wirklichkeit, diese orientalische, halb-magische, halb-talmudische, nun aber christlich gewordene Theorie erhielt — vielleicht mit einer weniger positiven Autorität, schwerlich aber mit einer weniger unbestrittenen Glaubwürdigkeit — ihre Stelle mitten unter all den übrigen Glaubensartikeln.«

Mit einer gewissen Ironie deutet Milman an, dass die Geistlichkeit des Mittelalters an dieser himmlischen Hierarchie vielleicht deshalb gar so sehr Gefallen fand, weil ihr eine kirchliche Hierarchie entsprach. In seiner 'Kirchlichen Hierarchie' ging Dionysius daran zu zeigen, dass es noch eine andere Hierarchie gebe, in der sich die himmlische abspiegle, eine menschliche und materielle Hierarchie, welche den körperlichen Wesen göttliches Licht, Reinheit und Erkenntnis vermittle. Die irdische priesterliche Rangordnung habe ihr Vorbild im Himmel, die himmlischen Rangordnungen ihr Gegenbild auf Erden. Wie es Licht, Reinheit und Erkenntnis gebe, so gebe es drei Klassen in der irdischen Hierarchie: Bischöfe, Priester und Diaconi; drei Sakramente: Die Taufe, das heilige Abendmahl und die letzte Ölung; drei Klassen: die Getauften, die Kommunikanten und die Mönche. Die kirchlichen Hierarchien selbst waren nach dem Muster der großen Rangordnungen im Himmel gebildet und organisiert. Der ganze Kult des Menschen, dem sie vorstanden, war ein Wiederhall von dem im Himmel; er stellte wie in einem Spiegel den engelischen oder überengelischen Kult im höchsten Feuerhimmel dar. All die Pracht, all die Lichter, all der Weihrauch bei dem menschlichen Kult waren nur die materiellen Symbole, eine Abschattung des Immateriellen, die sich zu dem menschlichen Denken herablässt und in Dingen, welche für die Sinne des Menschen fassbar sind, die Anbetung von Wesen verkörpert, welche dem Throne Gottes nahe stehen.

Es mag wohl etwas Wahres an der Vorstellung Milmans

sein, dass sich die menschliche oder vielmehr priesterliche Eitelkeit durch alle diese Dinge geschmeichelt fühlte;[1] doch können wir kaum auf diese Weise den ungeheueren Erfolg der Lehren des Dionysius in der Kirche des Mittelalters erklären.

Der wahre Zauber des Dionysius.

Der wahre Zauber lag, glaube ich, tiefer. Er bestand in der Befriedigung, welche Dionysius jener angeborenen Sehnsucht der menschlichen Seele nach Vereinigung mit Gott gewährte, einer Sehnsucht, die um so stärker war, je mehr die bloßen Äußerlichkeiten der Religion und des Kultes zu jener Zeit den Geist der Priester und Laien beschäftigten. Nicht etwa weil man diese Befriedigung nicht in den Evangelien hätte finden können, wenn man nur gehörig in ihnen geforscht hätte, und wenn es den Laien gestattet gewesen wäre, sie auch nur zu lesen; — aber Dogma und Ceremoniell waren es damals, welche die Kirche ausschließlich beschäftigten.

Das fünfte Jahrhundert.

Wie Dr. Westcott bemerkt, hatten die kirchlichen und bürgerlichen Wirren des fünften Jahrhunderts die höchste Herrlichkeit der Kirche und des Reiches verdunkelt. Darum fanden die von Dionysius angeschlagenen Saiten so leicht einen Wiederhall in allen wahrhaft religiösen Gemütern, d. h. in Gemütern, welche sich nach der wirklichen Gegenwart Gottes oder nach liebender Vereinigung mit Gott sehnten.

---

1) Selbst in diesem Punkte ist Dionysius nicht originell. St. Clemens war ihm darin vorausgegangen, wenn er schreibt (Strom. VI, 13): »Da meiner Ansicht nach die Stufenleiter hier in der Kirche von Bischöfen, Ältesten und Diaconi eine Nachahmung der engelischen Herrlichkeit ist.«

Denn dies war es, was Dionysius ihnen versprach. Für ihn war alles Endliche ein Hilfsmittel zum Begreifen des Unendlichen; und wenngleich die menschliche Erkenntnis sich nie zur Erkenntnis des Absoluten erheben könne, so könne sie doch den Weg zu einer Gemeinschaft mit demselben zeigen. Das höchste Ziel war bei Dionysius die Assimilation oder die Vereinigung mit Gott.[1]) Um diese Vereinigung zu erreichen, müssen die wahrhaft Eingeweihten von den Gegenständen und den Kräften des Sehens befreit werden, ehe sie in die Dunkelheit der Unkenntnis (ἀγνωσία) eindringen können. Der Eingeweihte wird dann in dem Unberührbaren und Unsichtbaren verschlungen, er gibt sich gänzlich dem, was über alle Dinge hinausreicht, hin, er gehört nicht mehr sich selbst an, noch irgend einem anderen endlichen Wesen, sondern er ist kraft einer edleren Fähigkeit mit dem vereinigt, was infolge der gänzlichen Wirkungslosigkeit aller beschränkten Erkenntnis ganz und gar unwissbar ist und in einer über den Verstand hinausgehenden Weise dadurch, dass man nichts weiß, erkannt wird (Westcott a. a. O. p. 185). Dies nennt man die *mystische Vereinigung*, wenn die Seele mit Gott nicht durch Erkenntnis, sondern durch die Hingabe der Liebe vereinigt ist. Hierin lag der wirkliche Reiz der Schriften des Dionysius, wenigstens für viele Christen, welche von der Religion mehr verlangten, als trockenes Dogma, und von der Kirche mehr als leere Symbole und Ceremonien.

Wir können uns schwer vorstellen, wie es um die religiösen Verhältnisse der Laien zu jener Zeit ausgesehen haben muss. Allerdings wurden sie getauft und konfirmiert, sie wurden von der Kirche verheiratet und begraben. Sie lernten auch ihre Glaubensartikel und Gebete, und sie wurden eingeladen, dem prunkvollen Gottesdienst in den altehrwürdigen Münstern beizuwohnen. Wenn sie aber fragten, wozu all dies solle, woher es komme, und was es bedeute, so hätten sie nicht leicht eine Antwort gefunden. Wir müssen bedenken,

1) Westcott a. a. O. pp. 157, 159, 161.

dass die Bibel damals ein fast unzugängliches Buch war, und dass die Laien nicht dazu angeeifert wurden, sie zu studieren. Die Laien mussten sich mit dem begnügen, was durch das Gehirn der Geistlichkeit durchgesiebt worden war, und was von der Kirche als die beste Nahrung für Unmündige angesehen wurde. Jeder Versuch, diese geistliche Unterweisung zu prüfen und zu verifizieren, hätte als sündhaft gegolten. Die Geistlichkeit andererseits war oft ohne litterarische Bildung und jedenfalls ohne jene historisch-philosophische Erziehung, die sie in Stand gesetzt haben würde, die theologische Lehre des Johannes in ihrem wahren Sinne zu erklären, oder darzuthun, in welchem Sinne Christus der Sohn Gottes genannt wurde, und in welchem Sinne man glaubte, dass die Menschheit der göttlichen Sohnschaft fähig sei. Das Christentum wurde ganz und gar legendenhaft, und statt nach einer reinen Conception (Auffassung) Christi als des Sohnes Gottes zu streben, erfanden Päpste und Kardinäle unbefleckte Conceptionen (Empfängnisse) ganz anderer Art. Und das, was die Quelle aller Religion im Menschenherzen ist, die Wahrnehmung des Unendlichen und die Sehnsucht der Seele nach Gott, fand nirgends einen Wiederhall, nirgends eine Befriedigung. Ein Wunder ist es in der That, dass das Christentum die schrecklichen Jahrhunderte vom fünften bis zum neunten überlebte. Sowohl Geistliche wie Laien scheinen ein gottverlassenes Leben geführt zu haben, doch sind es gerade diese Jahrhunderte, auf die sich das alte deutsche Sprichwort anwenden lässt:

»Wenn die Not am höchsten,
Ist Gottes Hilf' am nächsten.«

Nähe an Gott, Vereinigung mit Gott war es, wonach viele Seelen damals strebten, und da die Dionysische Philosophie *dieses* Verlangen stillte, war sie den Geistlichen und mittelbar den Laien willkommen.

Fünf Stadien der mystischen Vereinigung.

Die mystische Vereinigung, von der Dionysius handelt, war nichts, was geheim gehalten werden sollte, sondern es war einfach das, was die Neuplatoniker als den letzten und höchsten Punkt ihrer Philosophie und ihrer Religion gelehrt hatten. Sie glaubten an eine Reihe von vorbereitenden Stadien, wie Reinigung (*κάθαρσις*), Erleuchtung (*φωτισμός*) und Einweihung (*μύησις*), welche am Ende zur Vereinigung mit Gott (*ἕνωσις*) und Vergottung[1]) oder Verwandlung in Gott (*θέωσις*) führten. Zuweilen wurde eine Unterscheidung zwischen Einheit (*ἕνωσις*) und Gleichheit (*ὁμοίωσις*) gemacht, was aber die Gleichheit mit Gott anbelangt, so würde es schwer fallen, irgend einen Unterschied zwischen Gleichheit und Einheit, zwischen dem, was gottgleich, und dem, was göttlich ist, darzuthun.

Mysterien.

Wenn es eine Einweihung (*μύησις*) gab, darf man nicht etwa glauben, dass an dieser Vorbereitung auf das höchste Ziel irgend etwas Geheimes oder Geheimnisvolles war. Die Henosis oder Vereinigung mit dem Einen und Allen war ebensowenig ein Geheimnis, als die Lehre des Paulus, dass wir in Gott leben und weben und sind. Was man unter Einweihung verstand, war nichts weiter als eine Vorbereitung, ein Beweis der Tauglichkeit, die höhere Erkenntnis zu empfangen. Dennoch sprachen viele von den Kirchenvätern, welche in den Schulen der neuplatonischen Philosophen aufgewachsen waren, von der Vereinigung der Seele mit Gott als einer mystischen Vereinigung und als einem Mysterium. So sagt Origenes (c. Celsum, I, 1, c. 7), dass das Christentum, obgleich es weiter verbreitet sei, als irgend eine andere Philosophie, doch hinter der exoterischen Lehre gewisse

1) Siehe Anm. auf S. 476.

Dinge besitze, die nicht gerne der großen Masse mitgeteilt würden. St. Basilius unterscheidet im Christentum zwischen κηρύγματα, 'was offen verkündet wird', und δόγματα, die geheim gehalten werden. Diejenigen, welche getauft worden waren, wurden zuweilen als μύσται oder φωτιζόμενοι, 'Erleuchtete', bezeichnet zum Unterschiede von den Katechumenen, gerade so wie in den griechischen Mysterien zwischen den Eingeweihten und den Uneingeweihten (den Exoterischen) ein Unterschied gemacht wurde. Namentlich wurde auch das heilige Abendmahl oft als ein großes Mysterium bezeichnet; obgleich es aber ein Mysterium genannt wurde, war es doch kein Geheimnis in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes. Clemens leugnet ausdrücklich, dass die Kirche *irgend welche* Geheimlehren (διδαχὰς ἄλλας ἀπορρήτους)[1]) besitze, obschon auch er ohne Zweifel geglaubt haben würde, dass man das Heilige nicht den Hunden vorwerfen dürfe. Was man als das höchste Mysterium bezeichnen kann, ist — sei es im Christentum oder im Neuplatonismus — zu gleicher Zeit die höchste Wahrheit, nämlich die ἕνωσις oder ἅπλωσις, die vollkommene Einheit mit Gott. So sagt Macarius (ca. 330) in seinen Homilien (XIV, 3): »Wenn ein Mensch sein verborgenes Sein, d. i. seinen Geist und seine Gedanken, Gott ausliefert, mit nichts Anderem beschäftigt, und durch nichts Anderes beeinflusst, sondern sich selbst bezähmend, so hält ihn der Herr in großer Heiligkeit und Reinheit für der Mysterien würdig, ja er bringt sich selbst als göttliches Brot und geistlichen Trank dem Menschen dar.«

Es ist dieses sogenannte Mysterium, welches das höchste Ziel der Philosophie des Dionysius des Areopagiten bildet. Er nimmt auch gewisse Stadien an, welche als Vorbereitung zu dem höchsten Mysterium dienen. Es sind dieselben, wie jene der Neuplatoniker, sie beginnen mit κάθαρσις, der Reinigung, und enden mit θέωσις und ἕνωσις, d. h. 'Ver-

---

1) Bigg a. a. O. pp. 57, 140.

gottung', Einheit mit Gott oder Verwandlung in Gott.[1] Wir werden nun besser verstehen, warum er diese Vereinigung 'mystisch' und seine Theologie 'mystische Theologie' nennt.

Mystische und scholastische Theologie.

Mir scheint es, dass die Befriedigung, welche Dionysius dieser Sehnsucht des Menschenherzens nach Vereinigung mit Gott gewährte, doch weit mehr als die Befriedigung, welche er der kirchlichen Eitelkeit gewährt haben mag, den außerordentlichen Einfluss erklärt, welchen er sowohl unter den Laien als bei der Geistlichkeit gewann. Man kann sagen, dass nach seiner Zeit der ganze Strom theologischen Wissens in zwei Parallel-Betten dahin floss: das eine war die *scholastische* Theologie, welche sich mit der Definition christlicher Lehren und ihrer Verteidigung beschäftigte, das andere die *mystische* Theologie, die sich der Erforschung des göttlichen Elements im Menschen, oder dessen, was man die Geburt Christi innerhalb der Seele nannte, widmete. Was die Grundanschauung der christlichen Mystiker anbelangt, so argumentierten sie nicht viel anders als die Vedântisten und die eleatischen Philosophen. Wenn wir, sagten sie, an das Eine Wesen glauben, welches alle Dinge verursacht und bestimmt, so muss dieses Eine Wesen auch die Ursache und die Bestimmung der menschlichen Seele sein, und es wäre reiner Wahn, zu denken, dass unser Sein dem Wesen nach von dem Gottes verschieden sein könne. Wenn dagegen der Mensch seinem Wesen nach von dem Einen fundamentalen und höchsten Wesen verschieden, wenn er selbstbestimmt und gänzlich frei ist, so kann es keinen unendlichen Gott geben, sondern wir müssten eine Anzahl von Göttern oder göttlichen Wesen zugeben, die Alle von dem Einen Wesen unabhängig, doch Einer durch den Anderen beschränkt wären.

1) Dem Englischen fehlt ein Wort wie das deutsche 'Vergottung', welches von 'Vergötterung' ebenso verschieden ist, wie *θέωσις* von *ἀποθέωσις*.

Die christlichen Mystiker erwählten die erste Alternative und unterschieden sich in dieser Beziehung nur wenig von den Neuplatonikern, obgleich sie eine große Stütze für ihre Lehren im Neuen Testament, namentlich in dem dem Johannes zugeschriebenen Evangelium und in einigen der Episteln des Paulus, suchten und fanden. Die christlichen mystischen Theologen ließen es sich sehr angelegen sein, ihren Anspruch, für orthodox zu gelten, zu begründen, und wir sehen, dass Dionysius noch auf lange Zeit von den orthodoxesten Theologen immerfort als eine Autorität anerkannt wurde. Thomas von Aquino, der engelgleiche Doktor, schöpfte — um die Worte seines Herausgebers zu citieren — fast seine ganze Theologie aus Dionysius, so dass seine *Summa*, wie er sagt, nur der Bienenstock ist, in dessen mannigfachen Zellen er den Honig aufbewahrte, den er aus den Schriften des Dionysius gesammelt (Westcott a. a. O. p. 144).

Mysticismus und christlicher Mysticismus.

Ob in unseren Tagen der Mysticismus des Dionysius für ganz orthodox gelten würde, bezweifle ich. Tholuck, ein höchst orthodoxer Theolog und ein großer Bewunderer der mystischen Poesie des Orients und des Occidents, macht eine durchgehende Unterscheidung zwischen einem Mystiker und einem christlichen Mystiker. Er definiert den Mystiker als »einen Menschen, der im Bewusstsein seiner Verwandtschaft mit allem Wesen von der Plejas bis zum Staubkorn, verschlungen in den göttlichen Lebensstrom, der sich durch das Universum gießt, und doch auch erkennend, dass in seinem eigenen Herzen der lauterste Lebensborn Gottes quillt, hinwandelt durch die dem Beschränkten und Endlichen zugekehrte Welt, das Auge in das Centrum seiner Seele richtend auf den geheimnisvollen Abgrund, wo die Unendlichkeit in die Endlichkeit einströmt, sich sättigend in namenlosem Anschaun des in seinem Innersten ihm sich aufthuenden Heiligtums, und entzündet und umfangen von einer seligen Liebe

zu dem geheimnisvollen Grunde seines Daseins.«[1]) »In seiner sittlichen Erscheinung,« fügt Tholuck hinzu, »ist das Leben eines solchen Mystikers ein Wasserspiegel, der ergriffen von einem inneren allgewaltigen Liebesdrange, gleichsam wie vor Sehnsucht beklommen, seine Wellen an sich hält, um auf unbewegter Fläche das Angesicht der Sonne sich spiegeln zu lassen. Die unruhigen Wellenkrümmungen der Eigenheit ruhen von der Liebe festgehalten, damit in der bewegungslosen Seele der Ewige sich frei bewege, und das Leben der Seele in dem Gesetze Gottes aufgehe.« Selbst diese Sprache klingt für uns etwas übertrieben und unreal. Auch würde Tholuck selbst sie nicht ohne eine beträchtliche Einschränkung als auf den christlichen Mystiker anwendbar gelten lassen. »Der evangelische Christ,« sagt er,[2]) »braucht die Spekulation nicht zu fürchten. Er weiß nicht mehr und will nicht mehr wissen, als die Offenbarung Gottes ihm mitteilt; alle Folgerungen, welche über sie hinausgehen, schneidet er ab. So erwärmt er sich an jenem Einen Strahle, der aus der Ewigkeit in die Endlichkeit herabgekommen ist, unbekümmert um alle Kunstfeuer menschlicher Betriebsamkeit, auch unbekümmert bei allen Versicherungen, dass der Strahl, der ihn mehr erwärmt als je eine irdische Flamme, von der Erde sei. Der Christ weiß, dass es keine Philosophie bis zum Ende der Tage geben kann, deren tiefe Folgerichtigkeit ihm seinen Glauben wankend mache. Er sucht nicht nach Folgerichtigkeit; er erwartet vielmehr die Folge, nämlich die Folge seines Glaubens, die das Schauen ist.«

Trotz all diesem entschiedenen Streben nach Orthodoxie gibt aber Tholuck doch zu, dass die mystische Religion das reichste und tiefste Erzeugnis des menschlichen Geistes, die lebendigste und die erhabenste Offenbarung Gottes aus dem Reich der Natur, ja dass sie nach dem, was er evangelische Gnade nennt, die höchste und edelste Stelle einnimmt.

---

1) Morgenländische Mystik, p. 20.
2) A. a. O. p. 24.

Es gibt jedoch christliche Mystiker, welche die innere Offenbarung oder die Stimme Gottes im Herzen nicht so tief unter die äußere Offenbarung stellen würden. Für jene, welche die Gegenwart Gottes im Herzen kennen, ist diese Offenbarung weit mehr wirklich als irgend eine andere es möglicherweise sein kann. Sie glauben mit Paulus (I. Kor. 3, 16), dass der Mensch im vollen Sinne des Wortes »Gottes Tempel« ist, und dass »der Geist Gottes in ihm wohnet«, ja sie gehen noch weiter und halten sowohl als Christen wie als Mystiker fest an dem Glauben, dass alle Menschen in dem Vater und dem Sohne Eins seien, wie der Vater in dem Sohne und der Sohn in dem Vater ist. Es ist in ihrem Geiste kein Zwiespalt zwischen christlicher Lehre und mystischer Lehre. Sie sind ihrem Charakter nach eines und dasselbe, indem die Eine uns durch Christus auf Erden verliehen ward, die andere aber durch den inwohnenden Geist Gottes, der wieder nur Christus ist, wie er in uns geboren ward. Das Evangelium des Johannes ist voll von Stellen, an die der christliche Mystiker sich klammert, und durch die er seinen Glauben an den inwohnenden Geist Gottes oder, wie er es auch nennt, die Geburt Christi in der menschlichen Seele rechtfertigt.

Einwendungen gegen die mystische Religion erwogen.

Man hat oft auf die Gefahren aufmerksam gemacht, welche mit diesem mystischen Glauben, der Gott Alles in Allem sein lässt und ihn daher auch für das in der Welt existierende Böse verantwortlich machen, oder die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ganz aufheben würde, verknüpft seien. Doch sind diese Gefahren in jeder Religion, in jeder Philosophie vorhanden, sie sind nicht der mystischen Religion allein eigentümlich. Das Hauptziel des Mystikers ist nicht, den Ursprung des Bösen zu erklären, was kein menschlicher Verstand vermag, sondern zu lehren, wie man das Böse durch das Gute überwinden könne. Die Gefahren für die

Sittlichkeit werden sehr übertrieben. Es ist das reine Pharisäertum, zu sagen, dass dieselben nur in der mystischen Religion vorhanden seien. Es heißt die Geschichte fälschen, wenn man die Mystiker beschuldigt, dass sie die Sittlichkeitsgesetze verletzten. Werden denn diese Gesetze von Allen, die nicht Mystiker sind, beobachtet? Bestand die Mehrzahl der Verbrecher in der Welt je aus Mystikern, aus Männern wie St. Bernard und Tauler? Hat sich die Orthodoxie jemals als eine Schutzwehr gegen Versuchung und Sünde erwiesen? Ein Mensch kann über Zöllner und Sünder milde urteilen, ohne darum den Sinn für Recht und Unrecht zu verlieren. Es mag Fälle gegeben haben, wo die Freiheit des Geistes als ein Deckmantel für Zügellosigkeit gebraucht worden ist — obzwar uns nur wenige Fälle der Art bekannt sind —, doch ist es dann immer klar, dass die wahre mystische Vereinigung nicht zu stande gekommen ist. Wenn die Seele einmal diese wahre Vereinigung mit Gott erreicht hat, ja wenn sie in der beständigen Gegenwart Gottes lebt, wird das Böse geradezu unmöglich. Wir wissen, dass die meisten Übelthaten, zu denen die Menschennatur hinneigt, nur im Dunklen möglich sind. Vor den Augen eines anderen menschlichen Wesens, namentlich eines geliebten Wesens werden sie sofort unmöglich. Wie viel mehr in der wirklichen Gegenwart eines wirklichen und wirklich geliebten Gottes, wie sie von dem wahren Mystiker nicht bloß als Redensart, sondern als Thatsache gefühlt wird! Man sagt uns, dass der russische Bauer das Antlitz seines Eikon mit dem Taschentuch bedeckt, damit es seine Schlechtigkeit nicht sehe. Der Mystiker hat dasselbe Gefühl; solange zwischen ihm und Gott kein Schleier ist, sind böse Gedanken, böse Worte und böse Thaten schlechterdings unmöglich für Einen, der die thatsächliche Gegenwart Gottes fühlt. Er wird auch nicht mehr durch Fragen beunruhigt, wie die, auf welche Weise die Welt erschaffen worden, auf welche Weise das Böse in die Welt gekommen sei. Er begnügt sich mit der göttlichen Liebe, welche seine Seele umfasst; er hat Alles, was er

begehren kann, sein ganzes Leben ist durch Christus in Gott geborgen, der Tod ist verschlungen in den Sieg, der Sterbliche ist unsterblich geworden, weder Tod, noch Leben, noch Engel, noch Fürstlichkeiten, noch Mächte, weder gegenwärtige, noch künftige Dinge, weder Höhe, noch Tiefe, noch irgend ein anderes Geschöpf ist im stande, seine Seele von der Liebe Gottes zu trennen. Dies ist die Sprache, deren sich Paulus bedient; dies ist die Sprache, deren Widerhall uns aus der Sprache der edlen Schar christlicher Mystiker und mehr oder minder aller jener entgegenklingt, welche — sei es in Indien, in Persien, oder in Arabien, ja auch in Europa — nach Gott hungern und dürsten, ja die sich im allervollsten und tiefsten Sinne des Wortes als Kinder Gottes fühlen.

Man hat gesagt, dass die Zeiten, in denen wir leben, dem mystischen Christentum nicht angemessen sind, dass wir einen stärkeren und ernsteren Glauben brauchen, der uns durch die Stürme und die widerstreitenden Strömungen des Tages hindurchtragen soll. Das mag ja sein, und wenn uns die Kirche stärkere und sicherere Schiffe für unsere Überfahrt besorgen kann, so thue sie es. Doch vergesse sie nie, dass die mittelalterliche Kirche, obgleich sie sich ihrer scholastischen Verteidiger rühmte, obgleich sie vor den Gefahren des Platonischen und mystischen Christentums warnte, obgleich sie sogar dem St. Clemens die Heiligkeit absprach und den nicht minder heiligen Origenes rügte, doch nie aufhörte, Männer wie St. Bernard (1090—1152), Hugo († 1141) und Richard von St. Victor († 1173) als ihre glänzendsten Zierden und ihre besten Führer anzusehen.

St. Bernard.

Während die großen scholastischen Theologen Definitionen von Dogmas aufstellten, von denen die meisten weit über den Gesichtskreis der großen Masse des Volkes hinausgingen, wurden die großen Massen der Männer, Frauen und Kinder von den Predigten von Mönchen und Priestern angezogen,

welche, in den Lehren des mystischen Christentums aufgewachsen und mit Hochachtung gegen Dionysius, den angeblichen Begründer desselben, erfüllt, die Liebe Gottes, ein Leben in und für Gott, als das einzige wahre christliche Leben predigten. Christus, meinten sie, habe nur selten gelehrt, wie man glauben, aber er habe beständig gelehrt, wie man leben solle. Seine Grundlehre sei sein eigenes Leben gewesen, und die hauptsächliche Lehre dieses Lebens sei dies gewesen, dass Christus der Sohn Gottes war, nicht in einem mythologischen Sinne, sondern im tiefsten philosophischen Sinne des Ausdrucks, nämlich als das in einem vollkommenen Menschen Fleisch gewordene Wesen Gottes, als das in seiner ganzen Vollständigkeit verwirklichte Ideal der Menschheit, als der Logos, der wahre Sohn Gottes. St. Bernard von Clairvaux predigte auch, dass ein christliches Leben der beste Beweis des christlichen Glaubens sei. »Der Grund,« sagt er, »weshalb wir Gott lieben sollen, ist Gott selbst; das Maß dieser Liebe ist, dass wir ihn über alles Maß lieben sollen.«[1]) »Schon die bloße Vernunft,« fährt er fort, »verpflichtet uns, dies zu thun; das uns eingepflanzte Naturgesetz ruft laut, dass wir Gott lieben sollen. Wir verdanken ihm Alles, was wir sind; alle Güter des Körpers und der Seele, die wir genießen, sind sein Werk; wie sollten wir also nicht verpflichtet sein, ihn um seinetwillen zu lieben? Diese Pflicht gilt auch für Nichtchristen; denn selbst der Heide, obwohl er Christum nicht kennt, kennt wenigstens sich selbst und muss daher wissen, dass er Alles, was in ihm ist, Gott verdankt. In noch höherem Grade ist der Christ verpflichtet, Gott zu lieben, denn er genießt nicht nur die guten Dinge der Schöpfung, sondern auch die des ewigen Heils.«

1) *De diligendo Deo*, col. 1: Causa diligendi Deum Deus est. modus, sine modo diligere.

Liebe zu Gott.

Diese Liebe zu Gott, fährt St. Bernard fort, muss von der Art sein, dass man Gott nicht um irgend welcher Belohnungen willen, die man für sich erlangen könnte, liebt. Dies wäre gewinnsüchtige Liebe. Wahre Liebe findet in sich selbst ihre Befriedigung. Es ist wahr, dass unsere Liebe nicht ohne ihren Lohn ist, wahr ist es auch, dass der Lohn er selbst ist, der geliebt wird, nämlich Gott, der Gegenstand unserer Liebe. Aber einen anderen Lohn außer ihm zu erwarten, widerspricht dem eigentlichen Wesen der Liebe. Gott gibt uns einen Lohn für unsere Liebe, aber wir dürfen ihn nicht suchen. Auch ist diese Liebe nicht gleich vollkommen. Sie muss durch mehrere Stadien hindurchgehen. Im ersten Stadium lieben wir nach St. Bernard uns selbst um unsertwillen. Das ist noch nicht die Liebe zu Gott, aber es ist eine Vorbereitung auf dieselbe. Im zweiten Stadium lieben wir Gott um unsertwillen. Das ist das erste Stadium zur wirklichen Liebe zu Gott. Im dritten Stadium lieben wir Gott um seinetwillen. Dann dringen wir in das wahre Wesen der Liebe zu Gott ein. Endlich im vierten Stadium lieben wir nicht nur Gott um seinetwillen, sondern wir lieben auch uns selbst und alles Andere nur um Gottes willen. Dies ist die höchste Vollendung der Liebe zu Gott.

Dieser höchste Grad der Liebe wird jedoch in seiner ganzen Vollständigkeit erst im nächsten Leben erreicht. Nur selten, in Augenblicken mystischer Verzückung, können wir uns auch schon in diesem Leben zu jener höchsten Stufe emporschwingen.

Verzückung nach St. Bernard.

St. Bernard geht dann in seiner eigentümlichen systematischen Weise daran, zu erklären, was diese Verzückung ist, und wie sie erreicht werden kann. Die Grundbedingung ist Demut, der einzige Weg, auf dem wir die Wahrheit zu

erreichen hoffen können. Es gibt zwölf Grade der Demut, welche St. Bernard beschreibt. Aber außer der Demut ist vollkommene Liebe notwendig, und dann erst können wir hoffen, in die mystische Welt einzutreten. Darum ist die erste Stufe *Erwägung* der Wahrheit, die auf Prüfung gegründet ist und noch immer durch den schließenden und urteilenden Gedanken weiter geführt wird. Dann folgt die *Betrachtung* der Wahrheit ohne schließende und urteilende Prüfung. Auf diese Betrachtung folgt zuletzt das, was St. Bernard die *admiratio majestatis*, die Bewunderung der Majestät der Wahrheit, nennt. Dies erfordert ein geläutertes Herz, das von Laster frei und der Sünden ledig ist, ein Herz, das sich in die Höhe emporschwingen, ja das auf Augenblicke die bewundernde Seele in einer Art Erstarrung und Verzückung halten kann (*De grad. humil.*, c. 8, 22 *seq.*).

In einem ähnlichen Zustand, wie dieser, wird die Seele in das künftige Leben eingehen. Unser Wille wird sich erweichen und wird in den göttlichen Willen zerschmelzen und sich in denselben ergießen. Und hier finden wir, wie St. Bernard in Bezug auf das Verhältnis der Seele zu Gott oft dieselben Gleichnisse gebraucht, die wir in den Upanishaden und bei den Neuplatonikern fanden. Wie, sagt er, ein Tröpfchen Wasser, wenn es in eine große Quantität Wein fällt, sich selbst im Stiche zu lassen scheint, während es die Farbe und den Geschmack des Weines annimmt; wie das entzündete, glühende Eisen, seiner eigenen ursprünglichen Natur beraubt, dem Feuer so ähnlich als möglich wird; wie die Luft, wenn sie vom Lichte der Sonne durchströmt ist, sich in den Glanz des Lichtes verwandelt, so dass sie nicht so sehr erleuchtet zu sein, als selbst zu leuchten scheint, — so wird es nötig sein, dass jede menschliche Neigung auf irgend eine unaussprechliche Weise zerschmelze und gänzlich in den Willen Gottes umgewandelt werde. Denn wie würde sonst Gott Alles in Allem sein, wenn irgend etwas vom Menschen im Menschen übrig bliebe? Ja, ganz dieselbe Vorsicht, welche im Vedânta gebraucht wurde, wird auch

von St. Bernard angewandt. In diesem Zustand der Verzückung verliert sich zwar die Seele in Gott, sie wird aber nicht vernichtet. Die Substanz, wie St. Bernard sagt, wird bleiben, nur in einer anderen Form, in einer anderen Glorie, in einer anderen Macht. In dieser Glorie sein heißt Gott werden, *est deificari.*

St. Bernards Stellung in der Kirche und im Staate.

Für moderne Ohren klingen diese im Mittelalter so ganz geläufigen Ideen sonderbar, ja Manche dürften sie als geradezu gotteslästerlich ansehen. St. Bernard wurde aber nie für einen Gotteslästerer angesehen, selbst seine Orthodoxie wurde nie in Zweifel gezogen. Er war der große Vorkämpfer der Orthodoxie, der Einzige, der in der Kirchenversammlung von Sens (1140) mit Erfolg den Kampf mit Abälard aufnehmen konnte.

St. Bernards Theologie und sein ganzes Leben enthalten in der That die beste Antwort auf die oberflächlichen Einwendungen, die man oft gegen das mystische Christentum erhoben hat. Man hat oft gesagt, das wahre Christentum lehre den Menschen nicht, sein Leben in verzückter Betrachtung des Göttlichen zuzubringen, sondern es erwarte, dass er seine Liebe zu Gott durch seine thätige Nächstenliebe, durch ein thätiges gottesfürchtiges Leben beweise. In unseren Tagen namentlich pflegt man religiösen Quietismus und mönchische Zurückgezogenheit von der Welt erbarmungslos zu verdammen. St. Bernard aber hat gezeigt, dass ein beschauliches Leben mit Nächstenliebe, ja mit einem ganz gehörigen Hass gegen unsere Feinde und einer kräftigen Anteilnahme an den Weltbegebenheiten keineswegs unvereinbar ist. Man erinnere sich, dass dieser Mönch, der im Alter von dreiundzwanzig Jahren der Welt entsagt und sich in das Kloster von Cisteaux zurückgezogen hatte und drei Jahre nachher Abt von Clairvaux geworden war, derselbe Bernard war, der für Papst Innocenz II. gegen den Gegenpapst Anaclet II. in den Kampf zog, der

mit seinen eigenen Waffen Arnold von Brescia überwand, und der schließlich durch seine feurigen Ansprachen die ganze Christenheit zu dem zweiten Kreuzzug im Jahre 1147 entflammte. Dies zeigt, dass unter der stürmischsten Oberfläche der tiefste Grund der Seele ruhig und ungestört bleiben kann. Es zeigt, wie schon die Vedântisten wussten, dass der Mensch nicht in den Wald zu gehen braucht, um ein Einsiedler zu sein, sondern dass es in jedes Menschen Brust einen Wald gibt, wo er allein mit dem Alleinigen wohnen kann.

Hugo von St. Victor, Wissen zuverlässiger als Glaube.

Ein anderer Vorwurf, der den sogenannten Mystikern und Quietisten oft gemacht wird, dass sie engherzig und gegen Geistesfreiheit unduldsam seien, wird am besten durch den Hinweis auf den intimen Freund St. Bernards, den berühmten Hugo von St. Victor, den Stifter der Victoriner, zurückgewiesen. Wenn Hugo von St. Victor den Glauben in seinem subjektiven Sinne als die Thätigkeit definiert, durch welche wir die Wahrheit empfangen und festhalten, so unterscheidet er, wie viele von den Schulgelehrten, zwischen Meinung, Glauben und Wissenschaft, und er stellt den Glauben über die Meinung, aber unter die auf der Wissenschaft beruhende Erkenntnis. Meinung, sagt er, schließt die Möglichkeit eines widersprechenden Gegenteils nicht aus; der Glaube schließt wohl eine solche Möglichkeit aus, aber er weiß das Geglaubte noch nicht als gegenwärtig, indem er nur auf der Autorität eines Anderen beruht, durch dessen Unterweisung das zu Glaubende vermittelst des Gehörs (Sruti) übertragen wird. Die Wissenschaft hingegen weiß ihren Gegenstand als thatsächlich gegenwärtig; der Gegenstand der Erkenntnis ist dem geistigen Auge gegenwärtig und wird auf Grund dieser Gegenwart erkannt. Die Erkenntnis durch Wissenschaft stellt daher einen höheren Grad der Gewissheit dar, als der Glaube, weil es etwas Vollkommeneres ist, einen Gegenstand an und für sich vermittelst seiner

unmittelbaren Gegenwart zu kennen, als bloß durch das Hören der Unterweisung eines Anderen zur Erkenntnis desselben zu gelangen. Der niedrigste Grad des Glaubens ist der, wenn der Gläubige das zu Glaubende aus bloßer Frömmigkeit annimmt, ohne durch seine Vernunft zu verstehen, dass er und warum er das, was er angenommen hat, glauben müsse. Die nächst höhere Stufe des Glaubens ist die, wenn der Glaube mit vernünftiger Einsicht gepaart ist, und die Vernunft das gutheißt, was der Glaube als wahr hinnimmt, so dass der Glaube mit der auf der Wissenschaft beruhenden Erkenntnis verbunden ist. Der höchste Grad ist der, wenn der in einem reinen Herzen und einem unbefleckten Gewissen begründete Glaube innerlich zu empfinden beginnt, was im Glauben erfasst und festgehalten worden ist. Hier ist der Glaube zu höherer mystischer Anschauung vervollkommnet.

Wie Viele, die jetzt vor den Bildern St. Bernards und Hugo's von St. Victor knieen, würden entsetzt sein über die Lehre, dass der höhere Glaube auf Vernunft gegründet sein müsse, und dass der Glaube weniger Sicherheit gewähre, als die auf Wissenschaft beruhende Erkenntnis.

Thomas von Aquino.

Thomas von Aquino hielt es für notwendig, sich gegen diese Lehre zu verwahren, doch gibt auch er zu, dass vom subjektiven Standpunkt der Glaube zwischen der Meinung und der wissenschaftlichen Erkenntnis in der Mitte stehe, d. h. unter der wissenschaftlichen Erkenntnis, obgleich über der bloßen Meinung. Er schließt jedoch, dass der Glaube mehr Sicherheit gewährt, als wissenschaftliche Erkenntnis, weil der christliche Glaube die Autorität der göttlichen Offenbarung besitzt, und wir glauben, was uns offenbart ist, weil es von Gott als die höchste Wahrheit offenbart worden ist. (*Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia a Deo est revelatum.*) Er sagt uns nicht, wie wir

wissen können, dass es von Gott offenbart wurde, außer vermittelst der Vernunft. Obgleich aber Thomas von Aquino in diesem Punkte von St. Hugo abweicht, und obgleich er nicht einmal in dem Sinne ein Mystiker genannt werden kann, in dem St. Bernard einer war, ist er doch gegen seine mystischen Freunde höchst tolerant, ja in gewissen Punkten ist der strenge Scholastiker fast selbst ein Mystiker. Er spricht von einem durch eine Vision des Göttlichen (*visio divinae essentiae*) hervorgebrachten Zustand der Seligkeit, nur zweifelt er, ob wir in diesem Leben jemals eine Erkenntnis des Wesens des Göttlichen erlangen können, und er beruft sich auf Dionysius den Areopagiten, der ebenfalls sagt, der Mensch könne mit Gott nur als mit etwas ganz Unbekanntem verbunden werden, d. h. der Mensch könne in diesem Leben keine wesenhafte (quidditative) Erkenntnis Gottes erlangen, und darum könne seine Seligkeit auf Erden nicht vollkommen sein. Zum Beweise dessen citiert Dionysius Johannes (1. Ep. Joh. I, 3, 2): »Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, dass wir ihm gleich sein werden: denn wir werden ihn sehen, wie er ist.«

Thomas von Aquino unterscheidet sich auch in anderen Punkten von den Mystikern, welche an eine verzückte Vereinigung mit Gott schon in diesem Leben glauben. Nach ihm kann der höchste Endzweck des Menschen nur Gottähnlichkeit sein (*Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari*). Nur von der Seele Christi gibt Thomas von Aquino zu, dass sie das Wort Gottes vermöge jener Vision sah, vermöge deren die Verklärten es sehen, so dass seine Seele verklärt und auch sein Körper vollkommen war.[1] Gottähnlichkeit ist für ihn das *summum bonum*, und sie ist die höchste Seligkeit, welche der Mensch erreichen kann. Diese höchste Seligkeit ist zu gleicher Zeit, wie Thomas von Aquino

1) *Summa* III, 14, 1: Anima Christi videbat Verbum Dei ea visione qua Beati vident, et in animo Christi erat beata, sed in beatitudine animae glorificatur corpus.

zu zeigen sucht, die höchste Vollendung der Menschennatur; denn was den Menschen von allen anderen Geschöpfen unterscheidet, ist sein Verstand, und es folgt daher, dass die höchste Vollendung seines Verstandes in dessen spekulativer und kontemplativer Thätigkeit auch seine höchste Seligkeit ist. (*Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis*, C. G. XIII, c. 26.) Das höchste Ziel dieser spekulativen und kontemplativen Thätigkeit des Verstandes kann nur Gott sein. Und auch hier wieder zeigt Thomas von Aquino eine außerordentliche Freiheit von theologischen Vorurteilen. Zugegeben, sagt er, das höchste Ziel und die wahre Seligkeit des Menschen bestehe in der Erkenntnis Gottes, so müssen wir doch unterscheiden zwischen (1) einer natürlichen Erkenntnis Gottes, die alle menschlichen Wesen gemein haben; (2) einer durch Beweise zu erlangenden Erkenntnis Gottes; (3) einer Erkenntnis Gottes durch Glauben; und (4) einer Erkenntnis Gottes durch Vision (*visio Dei per essentiam*).

Wenn die Frage aufgeworfen wird, welches von diesen die vollkommenste Erkenntnis Gottes sei, so antwortet Thomas von Aquino ohne das geringste Bedenken: die letzte. Es kann nicht die erste sein, weil er glaubte, dass eine Erkenntnis Gottes, wie sie von der Natur gewährt werde, durch das, was wir 'Natürliche Religion' nennen würden, wegen ihrer vielen Irrtümer unvollkommen sei. Die zweite kann es nicht sein, denn die durch Beweise zu erlangende Erkenntnis ist unvollkommen, insofern sie nur den Wenigen zugänglich ist, welche logischen Beweisführungen folgen können, auch insofern sie unsicher in ihren Resultaten ist. Es kann nicht die dritte oder die Erkenntnis Gottes durch Glauben sein, welche die meisten Theologen für die sicherste halten würden, denn diese hat keine inneren Beweisgründe der Wahrheit und ist mehr eine Sache des Willens als des Verstandes. Der Wille aber steht nach Thomas niedriger als der Verstand. Die einzige vollkommene Erkenntnis Gottes

ist daher nach dieser höchsten Autorität der scholastischen Theologie die unmittelbare Anschauung Gottes vermittelst des Verstandes, und diese kann uns nur als eine übernatürliche Gabe gewährt sein. Was also die unmittelbare Anschauung anbelangt, stimmt Thomas mit den Mystikern überein; er gibt sogar, indem er in dieser Beziehung sogar über Dionysius hinausgeht, die Möglichkeit einer wesenhaften (quidditativen) Erkenntnis Gottes zu, nur, wie es scheint, nicht in diesem Leben.

Und während er die Möglichkeit dieser geistigen Anschauung zugibt, ist er der Meinung, dass bloße liebende Hingebung zu Gott niemals die höchste Seligkeit sein könne. Seine Gründe hierfür sind sonderbar. Wir lieben das Gute, sagt er, nicht nur, wenn wir es haben, sondern auch wenn wir es noch nicht haben, und aus dieser Liebe entsteht Verlangen, und Verlangen ist offenbar mit vollkommener Seligkeit unvereinbar.

Hugo von St. Victor hingegen nahm diese Vision als eine einfache Thatsache hin. Der Mensch, sagte er, ist mit einem dreifachen Auge ausgestattet, dem Auge des Fleisches, dem Auge der Vernunft und dem Auge der geistigen Anschauung. Durch das Auge des Fleisches sieht der Mensch die äußere Welt; durch das Auge der Vernunft sieht er die geistige oder ideale Welt; durch das Auge der Anschauung sieht er das Göttliche in ihm in der Seele und über ihm in Gott. Indem die Seele durch die Stadien des Nachdenkens und der sinnenden Betrachtung hindurchgeht, gelangt sie zuletzt zur geistigen Selbstbeschauung und schöpft ihre vollste Glückseligkeit aus der unmittelbaren Anschauung des Unendlichen.

Hugo sah, dass das Innerste und das Höchste, die Seele in uns und Gott über uns, identisch sind, und dass daher diejenigen, die reinen Herzens sind, Gott schauen können.

Hugo ist reich an poetischen Bildern. Er vergleicht zum Beispiel diesen geistigen Vorgang mit dem Entzünden grünen Holzes. Es fängt schwer Feuer, sagt er; zuerst

steigen Rauchwolken auf, ab und zu sieht man eine Flamme hier und da aufflackern; wie das Feuer immer stärker und stärker wird, umgibt es und durchdringt es das Brennholz; auf einmal lodert und sprüht es im Triumph empor — die Natur des Holzes verwandelt sich in die Natur des Feuers. Wenn dann der Kampf vorüber ist, hört das Knistern auf und der Rauch ist verschwunden; es bleibt nur noch eine ruhige, freundliche Helligkeit, denn das gewaltige Element hat sich Alles unterthänig gemacht. So, sagt Hugo, streiten Sünde und Gnade miteinander; und der Rauch, Unruhe und Angst schweben über dem Kampfe. Wenn aber die Gnade stärker und das Auge der Seele klarer wird, wenn die Wahrheit die lodernde aufstrebende Natur durchdringt und in sich aufnimmt, dann kommt heilige Ruhe, und die Liebe ist Alles in Allem. Außer Gott im Herzen ist von dem Selbst nichts übrig.[1])

---

1) Diese von Vaughan in seinen *Hours with the Mystics* vol. I, p. 156 (3. Aufl.) citierte Stelle scheint Meister Eckhart vorgeschwebt zu haben, in dem, was er p. 431 Z. 19 (ed. Pfeiffer) schreibt.

Fünfzehnte Vorlesung.

Christliche Theosophie.

Mystisches Christentum.

Der Strom des mystischen Christentums, den wir von seinen fernsten Quellen her verfolgt haben, fließt in einem immer tiefer und immer breiter werdenden Bett durch das ganze Mittelalter fort. In Deutschland namentlich kam eine Zeit, wo das, was man mystisches Christentum nennt, fast die einzige geistige Nahrung des Volkes bildete. Der Scholasticismus behauptete sich allerdings unter den höheren Geistlichen, die niedrigere Geistlichkeit aber und die große Masse der Laien lebten von der Lehre, welche, wie wir sahen, ursprünglich von Dionysius ausging und sogar den trockenen Scholasticismus des Thomas von Aquino (1224—1274), des Bonaventura (1221—1274) und Anderer ganz und gar durchdrang. Sie kam dann noch einmal in den Arbeiten der deutschen Mystiker an die Oberfläche, und sie wurde in ihren Händen eine moralische und politische Macht von der größten Wichtigkeit.

Die deutschen Mystiker.

Vor Allem nahmen diese deutschen Mystiker kühn die Sprache des Volkes an, sie redeten in der Volkssprache zu dem gemeinen Volke,[1] sie redeten in der Sprache des Herzens zu

---

1) Die älteste Spur von Predigten in deutscher Sprache findet

dem Herzen des Volkes. Zweitens bequemten sie sich auch in anderen Beziehungen den Bedürfnissen und dem Verständnis ihrer Schutzbefohlenen an. Ihre Religion war nicht so sehr eine Religion des Kopfes und der logischen Schlussfolgerung, als eine Religion des Herzens und der Liebe. Sie trat gerade zu der Zeit auf, als das scholastische Christentum sich überlebt hatte, und als infolge von Unglücksfällen aller Art das Volk religiösen Beistandes und Trostes am dringendsten bedurfte.

Das vierzehnte Jahrhundert in Deutschland.

Das vierzehnte Jahrhundert, während dessen die deutschen Mystiker am thätigsten und einflussreichsten waren, war eine Zeit nicht nur politischer und kirchlicher Unruhen, sondern auch eine Zeit des tiefsten Leidens. In vielen Beziehungen erinnert es uns an das fünfte Jahrhundert, welches den mystischen Neuplatonismus in der christlichen Kirche ins Leben rief. Die ruhmreiche Periode der Hohenstaufen war zu einem schmählichen Ende gekommen. Die dichterische Begeisterung des Volkes war dahingeschwunden. Der Kampf zwischen dem Kaisertum und dem Papsttum schien die eigentlichen Wurzeln der Religion und der Loyalität auszureißen, und das Schauspiel eines ausschweifenden, ja sogar eines offenkundig verworfenen Lebens, wie es viele Mitglieder der höheren Geistlichkeit führten, hatte fast alle Ehrfurcht für die Kirche zerstört. Wie die Kirche, so war auch das Reich zerrissen; Niemand wusste, wer Kaiser sei, und wer Papst sei. Das Interdikt fiel wie ein Mehltau über die herrlichsten Gefilde

---

sich in einer Liste von Büchern des zehnten Jahrhunderts aus St. Emmeram in Augsburg, *Sermones ad populum teutonice*; vgl. Naumanns *Serapeum*, 1841, p. 261. Ein Edikt Karls des Großen, in welchem er die Bischöfe beauftragt, in der von dem Volke verstandenen Sprache zu predigen, geht auf das Jahr 813 zurück. Es wurde im Jahre 847 in der Kirchenversammlung von Mainz unter Rhabanus Maurus wiederholt.

Deutschlands her, Seuchen aller Art brachen aus, die schließlich mit der furchtbaren Heimsuchung des schwarzen Todes (1348—1349) endigten.

Das Interdikt.

Dieses Interdikt bedeutete viel mehr, als wir uns auch nur vorstellen können. Die Kirchen waren geschlossen, keine Glocken durften geläutet werden. Die Priester verließen ihre Gemeinden; an vielen Orten gab es keine Geistlichen, Kinder zu taufen, Ehen zu vollziehen, oder die Toten zu begraben. Nur an wenigen Orten hatten manche Priester den Mut, dem päpstlichen Interdikt Trotz zu bieten und bei ihren Schutzbefohlenen zu bleiben, und sie thaten dies auf die Gefahr ihres Lebens und ihres Seelenheils. Ein Schrecken ging durch das ganze Volk. Sie sahen Gottes Finger in allen Strafen, die über ihr Land verhängt wurden, aber sie wussten nicht, wie sie seinen Zorn abwenden könnten. Viele verbanden sich und zogen in Scharen von Dorf zu Dorf, indem sie Psalmen sangen und sich öffentlich auf die schrecklichste Weise geißelten. Andere ergaben sich dem Trunke und Ausschweifungen aller Art. Viele aber zogen sich ganz von der Welt zurück und widmeten ihr Leben der Beschaulichkeit, indem sie dem baldigen Herannahen des Weltendes entgegen sahen.

Das Volk und die Priester.

In jenen Zeiten äußerer Unruhe und innerer Verzweiflung war es, wo Manche von jenen, die man gewöhnlich als die deutschen Mystiker bezeichnet, hauptsächlich Dominikaner und Franciskaner, sich dem Dienste des Volkes widmeten. Sie fühlten, dass nicht einmal das päpstliche Interdikt sie von der Pflicht entbinden könne, die sie Gott und ihren Schutzbefohlenen schuldig waren. Sie predigten, wo immer sie eine

Gemeinde finden konnten, in den Straßen, auf den Wiesen, wo immer ein paar Leute versammelt waren, und was sie predigten, war das schlichte Evangelium, in seinem wahren oder, wie man es nannte, mystischen Sinne ausgelegt. Die Mönchsorden der Franciskaner und Dominikaner waren zu jener Zeit außerordentlich thätig und sandten Wanderprediger im ganzen Lande herum. Ihre Predigten waren für den Augenblick berechnet, und nur in wenigen Fällen sind sie in lateinischer oder in deutscher Sprache aufbewahrt worden. Von der Art waren die Predigten Davids von Augsburg († 1271) und Berchtolds von Regensburg († 1272). Der Eindruck ihrer Predigten muss ganz gewaltig gewesen sein. Wir haben Schilderungen von großen Versammlungen, die stattfanden, wohin immer sie kamen. Die Kirchen waren nicht groß genug, die Menschenmengen zu fassen, und die Predigten mussten oft außerhalb der Stadtmauern gehalten werden. Wir hören von Versammlungen von 40,000, von 100.000, ja von 200,000 Leuten, obgleich wir allerdings nicht vergessen dürfen, wie leicht solche Zahlen von freundlichen Berichterstattern übertrieben werden. Die Wirkung dieser Predigten scheint eine augenblickliche gewesen zu sein. So hören wir von einem Edelmann, der sich ein dem Kloster von Pfaefers gehöriges Schloss nebst Landgütern angeeignet hatte und dieselben sofort wieder zurückgab, nachdem er Berchtolds Predigt gehört. Als Berchtold gefangen genommen wurde, predigte er dem Manne, der ihn gefangen genommen, und bekehrte nicht nur sein ganzes Hausgesinde, sondern überredete ihn selbst, sich seinem Orden anzuschließen. Man glaubte sogar, dass er die Macht besitze, Wunder zu wirken und zu weissagen. Ein Jahr vor seinem eigenen Tode, als er eben zu Regensburg predigte, hatte er plötzlich eine Vision seines Freundes und Lehrers, Davids von Augsburg, und er prophezeite seinen Tod, der, wie es heißt, gerade in jenem Augenblicke eingetreten war. Eine Frauensperson fiel, während sie seiner Predigt zuhörte, auf die Kniee und bekannte vor der ganzen Gemeinde ihre Sünden. Berchtold

nahm ihre Beichte an und fragte, wer die Frau heiraten wolle, indem er versprach, ihr eine Mitgift zu geben. Ein Mann trat vor, und sofort sammelte Berchtold unter den Leuten die genaue Summe, welche er ihr als Mitgift zu geben versprochen hatte. Wir wissen natürlich, wie leicht solche Gerüchte auftreten und wie rasch sie übertrieben werden. Doch können uns alle diese Sagen als Symptome der fieberhaften Erregung gelten, welche diese volkstümlichen Prediger damals in ganz Deutschland hervorriefen. Kein Wunder, dass diese deutschen Mystiker und die 'Gottesfreunde', wie sie genannt wurden, bei der ordentlichen Geistlichkeit nicht beliebt waren. Selbst wenn sie so orthodoxen Orden, wie den Dominikanern und Franciskanern, angehörten, ließen sie sich gelegentlich hinreißen, Dinge zu sagen, die von der höheren Geistlichkeit nicht gebilligt wurden. Sie ergriffen natürlich die Partei des Volkes in ihren Protesten gegen die gesellschaftlichen Sünden der höheren Klassen. Das üppige Leben der Geistlichkeit, namentlich wenn sie einer fremden Nation angehörte, begann eine nationale Feindseligkeit gegen Rom zu erregen. Und dieses feindselige Gefühl gegen Rom war nicht die einzige Ketzerei, wegen deren man das deutsche Volk und die deutschen mystischen Prediger im Verdacht hatte. Sie hatten sich auch der Hinneigung zu den Waldensern, Albigensern und im Allgemeinen zu den 'pantheistischen Ketzereien' (wie man sie damals nannte) verdächtig gemacht. Darüber kann kein Zweifel sein, dass der Einfluss der Waldenser sich auf Deutschland erstreckte, und dass Manche derselben sich damit beschäftigt hatten, vermittelst Übersetzungen in der Volkssprache die Kenntnis der Bibel unter dem Volke in Deutschland zu verbreiten. In einem Bericht über die Kirchenversammlung von Trier (1231 n. Chr.) lesen wir, dass man Viele unter dem Volke gefunden habe, die in der heiligen Schrift, welche sie in deutschen Übersetzungen besäßen, unterrichtet gewesen seien (Multi eorum instructi erant in Scripturis sanctis quas habebant in theutonicum translatas). Man beklagte sich, dass selbst

kleine Mädchen mit den Evangelien und Episteln bekannt gemacht worden seien, und dass die Leute Stellen aus der Bibel in der Volkssprache auswendig lernten (Puellas parvulas docent evangelia et epistolas — dociles inter aliquos complices et facundos docent verba evangelii et dicta apostolorum et sanctorum aliorum in vulgari lingua corde firmare).[1]) Die Albigenser scheinen den Namen *Kathari*, 'die Reinen', angenommen zu haben, möglicherweise in Erinnerung an die *Katharsis*, welche der *Henosis* vorausging. Aus diesem Namen *Kathari* wurde im Deutschen *Ketzer* in dem Sinne von 'Häretiker'. Die Inquisition für Ketzerei war sehr thätig, vermochte aber nicht, die religiöse Bewegung in Deutschland zu unterdrücken. Gerade die Orden, welche derselben entgegenwirken sollten, die Dominikaner und Franziskaner, waren selbst vor häretischer Ansteckung nicht ganz sicher. Unter den ersten Dominikanern, welche als volkstümliche Prediger berühmt waren, d. h. welche im stande waren auf Deutsch zu predigen, finden wir den Namen des berüchtigten Inquisitors Konrad von Marburg, der im Jahre 1234 um seiner Grausamkeiten willen vom Volke erschlagen wurde. Die mystischen Predigten des Albertus Magnus waren lateinisch geschrieben und wurden nachher ins Deutsche übersetzt. Die Leute ergriffen natürlicherweise Partei für Jene, die für sie Partei ergriffen. Für sie war das, was man mystisches Christentum nennt, das einzige Christentum, das sie verstanden und an dem ihnen etwas lag. Sie hatten zu der Zeit sehr wenig, womit sie ihre Gedanken beschäftigen konnten, und ihr Verlangen nach religiösem Trost wurde um so stärker, je weniger es in den politischen Ereignissen jener Zeit gab, das ihre Gedanken hätte fesseln oder ihren Ehrgeiz befriedigen können.

---

1) Wackernagel und Weinhold, *Altdeutsche Predigten*, p. 347.

Dominikaner und Franziskaner.

Man kann mit Recht behaupten, dass die große Masse des deutschen Volkes durch diese Dominikaner- und Franziskaner-Mönche zum ersten Mal mit ihrer Religion in lebendige Berührung kam. So sehr wir auch die Gelehrsamkeit und den logischen Scharfsinn der Scholastiker bewundern mögen, so ist es doch leicht einzusehen, dass die Fragen, welche sie erörterten, keine Fragen waren, welche je das religiöse Denken oder die Lebensweise der Massen beeinflussen könnten. Man hatte lange gefühlt, dass man etwas Anderes und etwas mehr brauchte, und dieses Etwas Anderes und dieses Etwas mehr schien am besten in dem geboten zu sein, was man mystisches Christentum nannte und was Dionysius die *Stulta Sapientia excedens laudantes*,[1] »die über alles Lob erhabene schlichte Weisheit«, genannt hatte.

Diese schlichte Religion, glaubte man, entspringe aus der Liebe, welche Gott selbst in die menschliche Seele gegossen, während die menschliche Seele, indem sie Gott liebt, bloß die Liebe Gottes erwidert. Diese Religion bedarf keiner großen Gelehrsamkeit, sie ist für die Armen und Reinen im Geiste beabsichtigt. Sie sollte den Menschen aus der stürmischen See seiner Begierden und Leidenschaften in den sicheren Hafen des Ewigen führen, damit er dort in der Liebe Gottes festgeankert bleibe, während man zugestand, dass die scholastische oder, wie man sie nannte, litterarische Religion keine Ruhe gewähren, sondern nur ein ewig ungestilltes Verlangen nach Wahrheit und nach Sieg erzeugen könne.

Es lag aber keine Notwendigkeit vor, die Gelehrsamkeit von der mystischen Religion zu trennen, wie wir bei St. Augustinus, bei Bonaventura, bei St. Bernard und noch einmal bei Meister Eckhart und Vielen der deutschen Mystiker

---

1) Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. I. S. 1030.

sehen können. Diese Männer hatten zwei Gesichter, das Eine für die Doktoren der Theologie, ihre gelehrten Nebenbuhler, und das andere für die Männer, Frauen und Kinder, die kamen, um Predigten von der Art zu hören, wie Meister Eckhart sie — sei es in lateinischer Sprache oder in der Mundart des Volkes — predigen konnte. Zuerst waren diese volkstümlichen Prediger keine gelehrten Theologen, sondern einfach beredte Prediger, welche von Dorf zu Dorf zogen und auf das Gewissen der Bauern, auf Männer und Frauen, in ihrer Muttersprache einzuwirken suchten. Sie bahnten aber den Weg für die deutschen Mystiker der nächstfolgenden Generation; und diese waren nicht mehr bloße gutmütige Bettelmönche, sondern gelehrte Männer, Doktoren der Theologie, und manche von ihnen sogar hohe Würdenträger der Kirche. Die bekanntesten Namen unter diesen sind Meister Eckhart, Tauler, Suso, Ruysbrook, Gerson und Kardinal Cusanus.

Eckhart und Tauler.

Jeder von diesen Männern verdient ein Studium für sich selbst. Der Bekannteste und Anziehendste ist ohne Zweifel Tauler. Seine Predigten sind oft herausgegeben worden; sie wurden ins Lateinische, ins Neuhochdeutsche, und manche derselben auch ins Englische übersetzt. Sie werden noch immer in Deutschland zur Belehrung und Erbauung gelesen, und sie sind dem Verdacht der Ketzerei entronnen, der so oft und vielleicht nicht ganz ohne Grund gegen Meister Eckhart ausgesprochen worden ist. Dennoch ist Meister Eckhart ein viel gewaltigerer und originellerer Denker, und was sich bei Tauler von wirklicher Philosophie findet, scheint von ihm entlehnt zu sein. In den deutschen Schriften Eckharts, die zum ersten Mal von Pfeiffer (1857) herausgegeben wurden, findet das mystische Christentum oder, wie man es richtiger nennen könnte, das Christentum nach der Auffassung des Johannes seinen höchsten Ausdruck. Es ist

schwer zu sagen, ob er mehr ein scholastischer Philosoph oder ein mystischer Theolog ist. Die gottlose Scheidung zwischen Religion und Philosophie war für ihn nicht vorhanden. Hundert Jahre später musste ein so heiliger und orthodoxer Schriftsteller wie Gerson die Geistlichen warnen, dass sie, wenn sie die Religion von der Philosophie trennten, beide zerstören würden.[1]) Obgleich Meister Eckhart fortwährend auf die Bibel Bezug nimmt und sich auf sie stützt, beruft er sich doch nie einfach auf ihre Autorität, um die Wahrheit seiner Lehre festzustellen. Seine Lehre stimmt mit den Lehren des Johannes und des Paulus überein, doch sollte sie durch sich selbst überzeugend sein. Er glaubte zeigen zu können, dass das Christentum, wenn es nur richtig verstanden werde, alle Bedürfnisse sowohl des menschlichen Herzens als der menschlichen Vernunft befriedigen könne. Jede Lehre des Neuen Testaments wird von ihm angenommen, aber sie wird von ihm selbst durchdacht, und erst nachdem sie durch das Feuer seines eigenen Geistes gegangen, von ihm als ewige Wahrheit gepredigt. Er citiert sowohl die heidnischen Lehrer, als auch die Kirchenväter, und er beruft sich zuweilen auf die Ersteren, indem er annimmt, dass sie einen besseren Einblick in gewisse Mysterien besäßen, als selbst die christlichen Lehrer.

Er ist immer höchst emphatisch in der Behauptung der Wahrheit. »Ich spreche zu euch,« sagt er, »im Namen der ewigen Wahrheit.« »So wahr Gott lebt.« »Bi gote, bi gote,« »bei Gott, bei Gott,« kommt so oft vor, dass man fast geneigt sein könnte, die Ableitung von »bigott« anzunehmen, wonach es ursprünglich einen Mann bezeichnete, der sich bei jeder Gelegenheit auf Gott beruft, dann einen Scheinheiligen, und endlich einen Fanatiker. Eckharts Haltung ist jedoch nicht die vieler minder aufrichtigen christlichen Philosophen, welche ihre Philosophie gewaltsam mit der Bibel in Einklang

1) Dum a religione secernere putant philosophiam, utrumque perdunt. Gerson, Serm. I.

zu bringen suchen; sondern vielmehr die eines unabhängigen Denkers, der sich jedesmal freut, wenn er die Resultate seiner eigenen Spekulationen in der Bibel vorweggenommen und gleichsam verborgen findet. Auch beruft er sich, so viel ich mich erinnere, nie auf Wunder zum Beweise der Wahrheit des Christentums oder der wahren Göttlichkeit Christi. Wenn er auf Wunder zu sprechen kommt, so sieht er gewöhnlich eine Allegorie in denselben, und er behandelt sie nicht viel anders, als die Stoiker den Homer oder als Philo das Alte Testament behandelte. Sonst hatten Wunder kein Interesse für ihn. In einer Welt, in der, wie er fest glaubte, kein Sperling auf die Erde fället ohne den Vater (Matth. X, 29) — wo war da Platz für ein Wunder? Seine Auslegung der Bibel stand ohne Zweifel — und er sagt es oft selbst — nicht immer in Einklang mit der der großen Doktoren der Kirche. Manche von seinen Spekulationen sind so kühn, dass man sich nicht darüber wundern kann, dass er sich dem Verdacht der Ketzerei ausgesetzt. Selbst in unseren mehr aufgeklärten Zeiten würden manche von seinen Theorien über die Gottheit ohne Zweifel sehr verblüffend klingen. Er scheint es manchmal darauf abgesehen zu haben, seine Gemeinde zu verblüffen, so wenn er sagt: »Wer behauptet, dass Gott gut ist, beleidigt ihn ebensosehr, als wenn er sagen würde, dass Weiß schwarz ist.« Und doch blieb er stets ein treuer und gehorsamer Sohn der Kirche, nur nach seiner Weise. Wie andere unabhängige Denker jener Zeit erklärte er sich stets bereit, alles und jedes Ketzerische in seinen Schriften sofort zu widerrufen, nur forderte er seine Gegner auf, zuerst zu beweisen, dass es ketzerisch sei. Die Folge war, dass man ihm, trotzdem er von dem Erzbischof von Köln im Jahre 1326 der Ketzerei angeklagt wurde, bei Lebzeiten nichts Ernstliches anhaben konnte. Nach seinem Tode aber wurden von achtundzwanzig seiner Behauptungen, welche als ketzerisch zur päpstlichen Verurteilung ausgewählt worden waren, die ersten fünfzehn und die beiden letzten thatsächlich verurteilt, während die übrigen elf als verdächtig erklärt wurden.

Es war dann zu spät für Meister Eckhart, zu beweisen, dass sie nicht ketzerisch seien.

Eckhart war offenbar ein gelehrter Theolog und seine Verleumder fürchteten sich vor ihm. Er kannte seinen Plato und seinen Aristoteles. Wie sehr er Plato bewunderte, zeigt am besten der Umstand, dass er ihn den großen Priester (*Der grôze Pfaffe*, p. 261, Z. 21) nannte. Aristoteles ist für ihn einfach der Meister. Er hatte den Proclus oder Proculus, wie er ihn nennt, studiert, und er bezieht sich oft auf Cicero, auf Seneca und selbst auf den arabischen Philosophen Avicenna. Er beruft sich häufig auf St. Chrysostomus, Dionysius, St. Augustinus und andere Kirchenväter und hat offenbar den Thomas von Aquino studiert, der fast als sein Zeitgenosse bezeichnet werden kann. Er hatte in der That eine gründliche scholastische Bildung genossen,[1] und konnte es mit den besten unter den Verteidigern der Kirche aufnehmen. Eckhart hatte auf der Universität Paris studiert und nachher gelehrt und hatte seinen Doktorgrad der Theologie von Papst Bonifacius VIII. empfangen. Im Jahre 1304 wurde er der Provinzial des Ordens der Dominikaner in Sachsen, obgleich sein Wohnsitz in Köln blieb. Er wurde auch zum Großvikar von Böhmen ernannt und reiste viel in Deutschland herum, indem er die Klöster seines Ordens besuchte und sie zu reformieren trachtete. Er kehrte aber immer wieder zum Rhein zurück und starb zu Köln wahrscheinlich im Jahre 1327.

Eckhart ist von verschiedenen Leuten sehr verschieden beurteilt worden. Von Jenen, welche ihn nicht verstehen konnten, wurde er als ein Träumer und beinahe ein Verrückter bezeichnet; Andere, die ihm geistig ebenbürtig waren, nannten ihn den weisesten Doktor, den Gottesfreund, den

1) Wie viel Eckhart seiner scholastischen Bildung verdankte, hat H. Denifle in seinem gelehrten Aufsatz, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, im *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, Bd. II, Heft 3, 4, sehr gut ausgeführt.

besten Ausleger der Gedanken Christi, des Johannes und des Paulus, den Vorläufer der Reformation. Er war ein *vir sanctus* selbst nach dem Zeugnisse seiner bittersten Feinde. Viele Leute glauben ihn abgethan zu haben, wenn sie ihn einen Mystiker nennen. Er war ein Mystiker in dem Sinne, in dem Johannes es war, um keinen größeren Namen zu nennen. Luther, der deutsche Reformator, war nicht ein Mann der Träumerei und der Sentimentalität. Niemand würde ihn einen Mystiker in dem landläufigen Sinne des Wortes nennen. Doch war er ein großer Bewunderer Eckharts, wenn wir in der That Eckhart für den Verfasser der *Theologia Germanica* halten dürfen. Ich muss gestehen, ich bezweifle, dass er der Verfasser ist, doch ist das Buch jedenfalls von seinem Geiste durchdrungen, namentlich was das werkthätige Leben des wahren Christen anbelangt.[1]) Folgendes schreibt Luther über dieses Buch: »Aus keinem Buche mit Ausnahme der Bibel und der Werke des St. Augustinus habe ich mehr gelernt, was Gott, was Christus, was der Mensch und was andere Dinge sind, als aus diesem Buche« (Luthers *Werke*, 1883, Bd. I, S. 378). Ein Denker ganz anderer Art, aber gleichfalls kein Träumer oder Sentimentalist, Schopenhauer, sagt von Eckhart, dass seine Lehre sich zu dem Neuen Testament verhalte, wie Weinessenz zu Wein.

Henry More, der Cambridger Platoniker, ein anderer eifriger Bewunderer der *Theologia Germanica*, spricht von derselben als »dem goldenen Büchlein«.

Eckharts Mysticismus.

Es ist ein großer Irrtum, zu glauben, dass Meister Eckharts sogenannter Mysticismus eine Sache des vagen Gefühls

---

1) Das Buch ist von Miss Winkworth ins Englische übersetzt worden und wurde von meinen verstorbenen Freunden, Frederick Maurice, Charles Kingsley und Baron Bunsen hoch geschätzt.

gewesen sei. Im Gegenteil, er war auf der festen Grundlage der scholastischen Philosophie aufgebaut und hielt der Reihe nach den Angriffen der geschicktesten scholastischen Widersacher stand. Wie ganz und gar sein Geist mit der scholastischen Philosophie getränkt war, ist unlängst von Denifle in einigen gelehrten Aufsätzen bewiesen worden. Ich gebe zu, seine Schriften sind nicht immer leicht. Vor Allem sind sie im Mittelhochdeutschen geschrieben, in einer Sprache, die nur durch ungefähr hundert Jahre von dem Deutschen des Nibelungenliedes getrennt ist. Und seine Sprache ist so ganz und gar ihm eigentümlich, dass es zuweilen sehr schwer ist, den genauen Sinn seiner Worte zu erfassen, und noch schwieriger, denselben im Englischen wiederzugeben. Es verhält sich damit ebenso wie mit den Upanishaden. Die Worte selbst sind leicht genug, es ist aber oft sehr schwer, dem allgemeinen Gedankengang zu folgen.

Mir scheint es, dass das Studium der Upanishaden oft die allerbeste Vorbereitung auf ein richtiges Verständnis der Traktate und Predigten Meister Eckharts ist. Die geistige Atmosphäre ist genau dieselbe, und wer gelernt hat, in der einen zu atmen, wird sich bald in der anderen heimisch fühlen.

Leider wäre es ganz unmöglich, Ihnen auch nur einen noch so kurzen Abriss des ganzen psychologischen und metaphysischen Systems Meister Eckharts zu geben. Es verdient um seiner selbst willen studiert zu werden, ganz ebensosehr wie die metaphysischen Systeme des Aristoteles oder des Descartes, und es würde sich für irgend einen künftigen Gifford-Lektor gar wohl der Mühe verlohnen, den ganzen Ideenreichtum, der in Eckharts Schriften allerorten zerstreut ist, zusammenzustellen. Ich kann hier nur einige wenige Punkte berühren, die auf unseren speciellen Gegenstand, die Natur Gottes und der menschlichen Seele und das Verhältnis zwischen den Beiden, Bezug haben.

Eckharts Definition der Gottheit.

Eckhart definiert die Gottheit als bloßes *esse*, als *actus purus*. Dies ist rein scholastisch, und sogar Thomas von Aquino selbst würde wahrscheinlich gegen Eckharts wiederholte Behauptung '*Esse est Deus*' nichts eingewendet haben. Nach ihm gibt es nichts Höheres und kann es nichts Höheres geben, als Sein.[1] Er beruft sich natürlich auf das Alte Testament, um zu zeigen, dass '*Ich bin*' der einzig mögliche Name der Gottheit ist. Darin unterscheidet er sich nicht sehr von Thomas von Aquino und anderen scholastischen Philosophen. St. Thomas sagt: *Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus . . . unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum.*[2] Da Gott ohne Eigenschaften ist, so ist er für uns unwissbar und unbegreifbar, verborgen und dunkel, bis die Gottheit durch ihr eigenes Licht erleuchtet wird, nämlich das Licht der Selbsterkenntnis, durch welches es subjektiv und objektiv, Denker und Gedanke oder — wie die christlichen Mystiker sich ausdrücken — Vater und Sohn wird. Das Band zwischen den Beiden ist der heilige Geist. So wird die Gottheit, die göttliche Wesenheit oder Ousia, zu Gott in drei Personen. Indem der Vater sich selbst denkt, denkt er Alles, was in ihm ist, d. h. die Ideen, die Logoi der ungesehenen Welt. Hier steht Meister Eckhart völlig auf dem alten Standpunkt der Platonischen und stoischen Philosophie. Er ist überzeugt, dass Gedanke und Vernunft in der Welt herrscht, und er schließt infolgedessen, dass die Welt des Gedankens, der *κόσμος νοητός*, nur der Gedanke Gottes sein kann. Dies zugegeben, folgt alles Andere von selbst. »Der ewige Gedanke oder das Wort des Vaters ist der eingeborne Sohn, und« fügt er hinzu, »unser Herr Jesus Christus.«[3]

---

1) Vgl. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften*, p. 436.
2) Siehe Denifle a. a. O.
3) Daz sol man alsô verstân. Daz êwige wort ist daz wort

Wir sehen hier, wie Eckhart die alte alexandrinische Sprache gebraucht und die ewigen Ideen nicht nur als viele, sondern auch als Eine, als den Logos, auffasst, in welchem alle Dinge, wie sie von dem Vater ausgedacht worden, Eins sind, ehe sie in der phänomenalen Welt zu Vielen wurden. Allein Meister Eckhart lässt es sich sehr angelegen sein, zu zeigen, dass zwar alle Dinge der Kraft nach in Gott seien, dass aber Gott nicht thatsächlich in allen Dingen sei. Wie der Vedântist, spricht er von Gott als der universalen Ursache, behauptet aber doch ein außerweltliches Dasein von ihm. »Gott,« schreibt er, »ist außerhalb aller Natur, er ist nicht selbst die Natur, er ist über ihr.« [1])

Und doch wird Meister Eckhart als Pantheist bezeichnet, und zwar von Männern, welche kaum die Bedeutung von Pantheismus oder von Christentum zu wissen scheinen. Und wenn er weiterhin zu sagen wagt, dass die Welten, sowohl die ideale als auch die phänomenale, von Gott gedacht und geschaffen worden seien um seiner göttlichen Liebe willen, und darum aus Notwendigkeit und von aller Ewigkeit her, so wird auch dies wieder als Ketzerei gebrandmarkt, als ob es in dem göttlichen Ratschluss irgend einen Widerstreit, als ob es bei Gott irgend eine Verschiedenheit zwischen dem, was wir Notwendigkeit und was wir Freiheit nennen, geben

des vater und ist sîn einborn sun, unser herre Jêsus Kristus. Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 76, Z. 25.

1) Daz got etwaz ist, daz von nôt über wesen sîn muoz, Was wesen hât, zît oder stat, das höret ze gota niht, er ist über daz selbe; daz er ist in allen crêatûren, daz ist er doch dar über; was dâ in vil dingen ein ist, daz muoz von nôt über diu dinc sîn. Pfeiffer, a. a. O., p. 268, Z. 10. Siehe auch Eckharts lateinische Version: Deus sic totus est in quolibet, quod totus est extra quodlibet, et propter hoc ea quae sunt cujuslibet, ipsi non conveniunt, puta variari, senescere aut corrumpi. . . . Hinc est quod anima non variatur nec senescit nec desinit extracto oculo aut pede, quia ipsa se tota est extra oculum et pedem, in manu tota et in qualibet parte alia tota. Denifle, a. a. O., p. 430. Pfeiffer, a. a. O., p. 612, Z. 28.

könnte.[1]) Wenn die menschliche Sprache überhaupt diese schwindligen Höhen der Spekulation erreichen kann, so scheint nichts mit der christlichen Lehre besser in Einklang zu stehen, als wenn man mit Eckhart sagt: »Gott schafft immerfort, und sein Schaffen besteht darin, dass er seinen Sohn erzeugt.«

Schöpfung ist Emanation.

Was man gewöhnlich als Schöpfung bezeichnet, wird von Eckhart als Emanation aufgefasst. In diesem Punkt stimmt er ganz mit Thomas von Aquino und Vielen der orthodoxesten Theologen überein. Ich will nicht Dionysius oder Scotus Erigena anführen, da deren Orthodoxie oft angezweifelt worden ist. Aber Thomas von Aquino erklärt in seiner *Summa*, p. 2, qu. 19, a. 4 ohne jedes Bedenken die Schöpfung als *emanatio totius entis ab uno*, 'eine Emanation alles Seienden aus Einem'. Ja, er geht weiter und behauptet, dass Gott der Möglichkeit nach, seinem wahren Wesen nach, und in Wirklichkeit in allen Dingen gegenwärtig sei: *per potentiam, essentiam et praesentiam; per essentiam, nam omne ens est participatio divini esse; per potentiam, in quantum omnia in virtute ejus agunt; per praesentiam, in quantum ipse omnia immediate ordinat et disponit.*[2]) Solche Ideen würden von vielen lebenden Theologen als pantheistisch gebrandmarkt werden, und folglich auch viele Stellen selbst aus dem Neuen Testament, wo Gott als Alles in Allem dargestellt wird. Aber Eckhart argumentierte ganz folgerichtig, dass es keinen Rückfluss der Seele zu Gott geben könne, wenn man nicht zugeben wolle, dass die Seele des Menschen ein Ausfluss von Gott sei, und dies ist nach

1) Der verurteilte Satz lautete: Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit. Concedi ergo potest quod mundus ab aeterno fuerit.

2) Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II. p. 519.

Eckhart der Kernpunkt des wahren Christentums. Eine Uhr kann nicht zu dem Uhrmacher zurückkehren, aber ein Regentropfen kann zu dem Ocean zurückkehren, aus dem er emporgehoben ward, und ein Lichtstrahl ist immer Licht.

»Alle Geschöpfe,« schreibt er, »sind in Gott als unerschaffen, aber nicht an und für sich.« Dies scheint doch wohl zu bedeuten, dass die Ideen aller Dinge in Gott waren, ehe die Dinge selbst geschaffen oder offenbar gemacht wurden. »Alle Geschöpfe,« fährt er fort, »sind in Gott edler, als an und für sich. Gott wird darum keineswegs mit der Welt verwechselt, wie es Amalrich und alle Pantheisten gethan haben. Die Welt ist nicht Gott, und Gott ist nicht die Welt. Das Sein der Welt ist von Gott, aber es ist verschieden von dem Sein Gottes.« Eckhart nimmt in Wirklichkeit zwei Prozesse an, einerseits die ewige Schöpfung in Gott und andererseits die Schöpfung in Zeit und Raum. Diese letztere Schöpfung unterscheidet sich, wie er sagt, von der ersteren, wie ein Kunstwerk sich von der Idee desselben in dem Geiste des Künstlers unterscheidet.

Die menschliche Seele.

Eckhart betrachtet die menschliche Seele wie alles Andere als durch die Schöpfung von Gott ausgesprochene Gedanken. Wenn aber auch die Seele und alle Kräfte der Seele, wie Wahrnehmung, Gedächtnis, Verstand und Wille, geschaffen sind, so ist doch, glaubt er, etwas in der Seele ungeschaffen, etwas Göttliches, ja die Gottheit selbst. Dies war wieder eine von den Thesen, welche nach seinem Tode für ketzerisch erklärt wurden.[1])

In derselben Weise also, wie die Gottheit oder der göttliche Grund ohne alle erkennbaren Eigenschaften ist und

1) Aliquid est in anima quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.

nicht erkannt werden kann, außer als seiend, so ist auch das göttliche Element in der Seele ohne Eigenschaften und kann nicht erkannt werden außer als seiend. Dieser göttliche Funke, obgleich er eine Zeit lang durch Unwissenheit. Leidenschaft oder Sünde bedeckt und verborgen sein kann, ist unvergänglich. Er gibt uns Sein, Einheit, Persönlichkeit und Subjektivität, und da er, ebenso wie Gott, subjektiv ist und also nur ein Erkennender sein kann, kann er nie objektiv erkannt werden, in der Weise wie alles Andere objektiv erkannt wird.

Dieses göttliche Element in der menschlichen Seele ist es, wodurch wir mit Gott Eins sind und Eins werden. Der Mensch kann Gott nicht objektiv erkennen, aber er kann in dem, was Eckhart die mystische Selbstbeschauung nennt, seine Einheit mit dem Göttlichen fühlen. So schreibt Eckhart: »Was man mit dem Auge sieht, womit ich Gott sehe, dies ist dasselbe Auge, womit Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge sind Ein Auge und Ein Gesicht, Ein Wissen und Ein Lieben. Es ist dasselbe, Gott zu kennen und von Gott gekannt zu werden, Gott zu sehen und von Gott gesehen zu werden. Und wie die erleuchtete Luft nichts ist, als dass sie erleuchtet, denn sie erleuchtet, weil sie erleuchtet wird, in derselben Weise erkennen wir, weil wir erkannt werden und weil er macht, dass wir ihn kennen.«[1] Dieses Erkennen und Erkanntwerden ist, was Eckhart die Geburt des Sohnes in der Seele nennt. »Wenn sein Erkennen meines ist, und wenn seine Substanz, seine eigentliche Natur und sein wahres Wesen Erkennen ist, so folgt, dass sein Wesen, seine Substanz und seine Natur meine sind. Und wenn seine Natur, sein Wesen, seine Substanz meine sind, so bin ich der Sohn Gottes.« »Siehe!« ruft er aus, »welche Liebe der Vater uns geschenkt hat, dass wir die Söhne Gottes genannt werden« — und die Söhne Gottes sind.

Diese zweite Geburt und dieses Geborenwerden als

1) Pfeiffer, a. a. O., p. 38, Z. 10.

Sohn Gottes ist bei Eckhart mit dem Geborenwerden des Sohnes Gottes in der Seele identisch. Er erkennt keinen Unterschied an zwischen dem Menschen, wenn er wiedergeboren wird, und dem Sohne Gottes, zum mindesten keinen größeren Unterschied, als zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn. Der Mensch wird durch Gnade, was Christus von Natur ist, und erst wenn der Mensch als Sohn Gottes wiedergeboren wird, kann er den heiligen Geist empfangen.

Was Eckhart den göttlichen Grund in der Seele und in der Gottheit nennt, kann, glaube ich, füglich mit dem sächlichen Brahman der Upanishaden, wie man es in der Welt und in der Seele entdeckte, verglichen werden. Und wie in den Upanishaden der männliche Brahman von dem sächlichen Brahman zwar nicht getrennt, aber unterschieden wird, so können nach Eckhart die drei Personen von dem göttlichen Grund unterschieden, wenn auch nicht getrennt werden.

Dies klingt Alles sehr kühn, wenn wir es aber in die gewöhnliche Sprache übersetzen, so scheint es nicht mehr zu bedeuten, als dass die drei göttlichen Personen diese zu Grunde liegende Gottheit als ihre Essenz oder Ousia gemein haben, dass sie in der That *homoousioi* sind, was die orthodoxe Lehre ist, für welche Eckhart, wie St. Clemens, eine ehrliche philosophische Erklärung beizubringen sucht.

Wenn wir Eckhart verstehen wollen, dürfen wir nie vergessen, dass er ebenso wie Dionysius vollständig unter dem Banne der neuplatonischen, in Einem Sinne sogar der Platonischen Philosophie steht. Wenn *wir* sagen, dass Gott die Welt erschaffen hat, so würde Eckhart sagen, dass der Vater das Wort, den Logos, gesprochen, oder dass er den Sohn erzeugt hat. Beide Ausdrücke bedeuten bei ihm genau dasselbe.

Alle diese Dinge sind in Wirklichkeit nur Wiederklänge uralten Denkens. Wir dürfen nämlich nicht vergessen, dass die *Ideen* nach Plato die ewige oder unveränderliche Welt ausmachten, von der die phänomenale Welt nur ein Schatten ist. Bei Plato kann man nur von den Ideen oder den εἴδη

allein sagen, dass sie wirklich sind, und sie allein können den Gegenstand wahrer Erkenntnis bilden. So sehr auch die Stoiker gegen das unabhängige Dasein dieser Ideen protestierten, die Neuplatoniker nahmen sie doch wieder auf, und manche von den Kirchenvätern stellten sie als die reinen Formen oder die vollkommenen Typen dar, nach welchen die Welt und Alles, was in ihr ist, geschaffen ward. Hier entdeckten die alten Philosophen das, was wir den 'Ursprung der Arten' nennen. Wir sahen, wie diese ganze ideale Schöpfung oder vielmehr Offenbarung auch als der *Logos* oder das offenbarte Wort Gottes bezeichnet wird, durch welches er die Welt erschuf, und dieser Logos hinwiederum wurde, wie wir sahen, lange vor dem Auftreten des Christentums als die Nachkommenschaft oder als der eingeborene Sohn Gottes dargestellt. Eckhart ging wie viele der ersten Kirchenväter von dem Begriff des Logos oder des Wortes als des Sohnes Gottes, des zweiten Gottes (δεύτερος θεός), aus, und er machte diesen Logos zum Prädikat Christi, der für ihn die menschliche Verwirklichung des idealen Sohnes Gottes, der göttlichen Vernunft und der göttlichen Liebe war.

Der Messias und der Logos.

Was die Juden mit dem Namen Messias thaten, das mussten die Griechen mit dem Namen Logos thun. Die Idee des Messias war seit Menschenaltern dagewesen, und obgleich es eine ungeheuere Überwindung erfordert haben muss, brachten es die Juden, welche zum Christentum übertraten, doch über sich, zu sagen, dass dieser ideale Messias, dieser Sohn Davids, dieser König der Herrlichkeit, Jesus der Gekreuzigte sei. Auf dieselbe Weise und mit derselben Überwindung und, wie ich glaube, mit derselben Ehrlichkeit mussten die griechischen Philosophen, welche das Christentum annahmen, es über sich bringen, zu sagen, dass dieser Logos, dieser Gedanke Gottes, dieser Sohn Gottes, dieser Monogenês oder Eingeborne, wie ihn Plato sowohl als Philo kannte, in Jesus von Nazareth erschienen, und

dass in ihm allein die göttliche Idee der Menschheit je völlig verwirklicht worden sei. Darum wurde Christus oft als der erste Mensch bezeichnet, und nicht Adam. Die griechischen Konvertiten, welche die wirklichen Eroberer der griechischen Welt wurden, erhoben ihren Logos zu einer viel höheren Bedeutung, als die war, welche sie bei den Stoikern hatte, gerade so wie die jüdischen Konvertiten dem Namen Messias einen viel erhabeneren Sinn beilegten, als er bei den Schriftgelehrten und Pharisäern hatte. Doch schworen die besten unter den griechischen Konvertiten, indem sie sich der christlichen Kirche anschlossen, nie ihre philosophischen Überzeugungen ab, und noch viel weniger bekannten sie sich zu den legendenhaften Überlieferungen, welche sich seit den frühesten Zeiten um die Wiege des Sohnes von Joseph und Maria angesammelt hatten. Für den, der wirklich an Christum als das Wort und den Sohn Gottes glaubte, schienen diese Überlieferungen kaum vorhanden zu sein; sie wurden weder geleugnet, noch behauptet. In demselben Geiste fasst Meister Eckhart die wahre Bedeutung von dem Sohne Gottes als dem Worte, und von Gott dem Vater als dem Sprecher und Denker und Bewirker des Wortes auf, indem er diese galiläischen Legenden ohne Weiteres als Allegorien gebraucht, sich aber nie auf dieselben beruft, um die Wahrheit der Lehre Christi zu beweisen. Eckhart — um seine *ipsissima verba* zu citieren — lässt den Vater sein Wort in die Seele sprechen, und wenn der Sohn geboren wird, wird jede Seele Maria. Er drückt denselben Gedanken aus, indem er sagt, dass der göttliche Grund, d. h. die Gottheit, keine Unterscheidung oder kein Prädikat zulasse. Dieser göttliche Grund ist Einheit und Dunkelheit, aber das Licht des Vaters dringt in diese Dunkelheit, und der Vater, indem er seine eigene Wesenheit erkennt, erzeugt in der Erkenntnis seiner selbst den Sohn. Und in der Liebe, welche der Vater zu dem Sohne hegt, atmet der Vater mit dem Sohne den Geist. Durch diesen Vorgang wird der ewige dunkle Grund erleuchtet, die Gottheit wird Gott, und zwar Gott in drei Personen. Wenn der

Vater, indem er auf solche Weise sich selbst erkennt, das ewige Wort spricht oder, was dasselbe ist, seinen Sohn erzeugt, spricht er in diesem Worte alle Dinge. Sein göttliches Wort ist die Eine Idee von allen Dingen (das heißt der Logos), und dieses ewige Wort des Vaters ist sein einziger Sohn und der Herr Jesus Christus, in welchem er alle Geschöpfe ohne Anfang und ohne Ende gesprochen hat. Und dieses Sprechen findet nicht bloß einmal statt. Nach Eckhart »schafft Gott immerfort,[1]) in einem Jetzt, in einer Ewigkeit, und sein Schaffen besteht darin, dass er seinen Sohn erzeugt. In dieser Geburt sind alle Dinge ausgeflossen, und solche Freude hat Gott an dieser Geburt, dass er seine ganze Kraft in ihr verzehrt. Gott erzeugt sich ganz und gar in seinem Sohne, er spricht alle Dinge in ihm.« Obgleich uns diese Sprache sonderbar klingen mag, und obgleich sie von denjenigen, welche ihren wahren Sinn nicht kannten, als phantastisch, wenn nicht gar als ketzerisch, verdammt wurde, so sollten wir uns doch dessen erinnern, dass auch St. Augustinus genau dieselbe Sprache gebraucht. »Das Sprechen Gottes,« sagt er, »ist sein Erzeugen, und sein Erzeugen ist sein Sprechen« (Pfeiffer a. a. O. p. 100, Z. 27), und Eckhart fügt zu den Worten des St. Augustinus hinzu (ibid. p. 100 Z. 29): »Und ließe Gott auch nur einen Augenblick von diesem Sprechen des Wortes ab, so müsste Himmel und Erde vergehen.«

Bei uns hat *Wort* so ganz seine vollständige Bedeutung verloren, wonach es die Vereinigung von Gedanken und Laut, die voneinander unzertrennlich sind, bedeutet, dass wir nicht zu oft daran erinnert werden können, dass in allen diesen philosophischen Spekulationen Logos oder Wort nicht das Wort als bloßen Schall oder das Wort, wie wir es im Wörterbuch finden, bezeichnet, sondern das Wort als die lebendige Verkörperung, als die eigentliche Inkarnation des Gedankens.

---

1) Pfeiffer a. a. O. p. 254.

Was manchen modernen Philosophen so sonderbar schien, nämlich diese Untrennbarkeit von Gedanken und Wort, oder, wie ich es zuweilen ausdrückte, die Identität von Vernunft und Sprache, war diesen alten Denkern und Theologen ganz geläufig, und es freut mich zu sehen, dass meine Kritiker endlich aufgehört haben, mein Buch '*Das Denken im Lichte der Sprache*' als ein linguistisches Paradoxon zu bezeichnen, und dass sie einzusehen beginnen, dass das, wofür ich in jenem Buche eintrat, längst bekannt war, und dass Niemand es je bezweifelt hat. Der *Logos*, das Wort als der Gedanke Gottes, als die ganze Summe göttlicher oder ewiger Ideen, der Logos, den Plato verkündigt, den Aristoteles vergebens kritisiert hatte, und den die Neuplatoniker wieder in sein Recht einsetzten, ist eine Wahrheit, welche die Grundlage aller Philosophie bildet oder bilden sollte. Und wenn wir diese Wahrheit nicht völlig begriffen haben, wie sie von einigen der größten Kirchenväter begriffen wurde, werden wir nie im stande sein, das vierte Evangelium zu verstehen, wir werden nie im stande sein, uns wahre Christen zu nennen. Denn nur weil es auf den Logos aufgebaut ist, behauptet das Christentum seine ganz einzige Stellung unter allen Religionen der Welt. Natürlich ist eine Religion nicht eine Philosophie. Sie hat einen verschiedenen Zweck und muss eine verschiedene Sprache reden. Nichts ist schwieriger, als die Ergebnisse des tiefsten Denkens in einer Sprache auszudrücken, die Allen verständlich und doch nicht irreführend sein soll. Wenn eine Religion dies nicht kann, ist sie keine Religion; jedenfalls kann sie nicht leben; denn jede neue Generation, welche auf die Welt kommt, braucht eine volkstümliche, eine kindliche Übersetzung der erhabensten Wahrheiten, welche von den Weisen und Propheten der Vorzeit entdeckt und aufgehäuft worden sind. Wenn kein Kind als Christ aufwachsen könnte, ohne die wahre Bedeutung des Logos zu verstehen, wie dieser Begriff von Platonischen, stoischen und neuplatonischen Philosophen ausgearbeitet und dann von den Kirchenvätern angenommen und ihren Zwecken

angepasst worden ist, wie viele Christen würden wir haben? Indem die Kirchenväter die Ausdrücke 'Vater' und 'Sohn' gebrauchten, waren sie sich bewusst, dass sie Ausdrücke gebrauchten, welche nichts enthalten, was nicht wahr ist, und welche eine befriedigende Erklärung zulassen, sobald eine solche nötig ist. Und die befriedigendste Erklärung, die beste Lösung aller unserer religiösen Schwierigkeiten scheint mir hier wie anderswo die historische Schule zu bieten. Versuchen wir nur einmal zu entdecken, wie Wörter und Gedanken entstanden, wie Gedanken im Laufe der Zeit das wurden, was sie sind, und wir werden im Allgemeinen finden, dass irgend eine Vernunft, sei es eine menschliche oder eine göttliche, in ihnen ist.

Ich gestehe, ich kenne keine größere Freude, als entdecken zu können, wie unsere Gedanken und Wörter uns durch eine ununterbrochene Kette von Jahrhundert zu Jahrhundert zurückführen, wie die Wurzeln, welche unserem Geiste Nahrung zuführen, eine Schicht nach der andern durchdringen, und noch immer ihr Leben und ihre Nahrung aus dem tiefsten Boden, aus den Herzen der ältesten Denker der Menschheit, schöpfen. Das ist es, was uns Vertrauen in uns selbst gibt und uns oft hilft, dem was in unserem geistigen und namentlich in unserem religiösen Leben hart und versteinert, mythologisch und bedeutungslos zu werden droht, neues Leben einzuflößen. Ich bin überzeugt, dass für viele Leute die Anfangsworte des Evangeliums des Johannes »Im Anfang war das Wort« und wiederum »Das Wort ward Fleisch« nur eine Sage, eine bloße Überlieferung sein können. Sobald wir aber das Wort, das im Anfang bei Gott war, und durch welches (δι' αὐτοῦ) alle Dinge gemacht sind, auf den *Monogenès* zurückführen können, wie er von Plato postuliert, von den Stoikern ausgearbeitet und von den Neuplatonikern, ob sie nun Heiden, Juden oder Christen waren, den ersten Kirchenvätern überliefert wurden, scheint ein Zusammenhang hergestellt zu sein, und ein elektrischer Strom scheint in einer ununterbrochenen Leitung von Plato bis zu

Johannes, und von Johannes bis zu uns selbst zu gehen und einigen der schwierigsten und dunkelsten Aussprüche des Neuen Testaments Licht und Leben zu verleihen. Bei aller Ehrfurcht vor dem, was man kindlichen Glauben nennt, wollen wir doch nie vergessen, dass auch *Denken* Gott verehren heißt.

Kehren wir nun zu Meister Eckhart zurück und erinnern wir uns, dass nach ihm die Seele auf demselben göttlichen Grund aufgebaut ist, wie Gott, dass sie in der That an derselben Natur Teil hat, dass sie ohne denselben nichts sein würde. Und doch ist sie in ihrer geschaffenen Form von Gott getrennt. Sie fühlt diese Trennung oder ihre eigene Unvollständigkeit, und indem sie dieselbe fühlt, wird sie religiös. Wie kann diese Sehnsucht nach Vollendung befriedigt, wie kann dieses göttliche Heimweh geheilt werden? Die meisten mystischen Philosophen würden sagen: dadurch dass die Seele in Liebe zu Gott hingezogen wird, oder durch eine Annäherung an Gott, gerade so wie wir in den Upanishaden sahen, dass die Seele sich dem Throne Brahmans, als einer männlichen Gottheit, näherte.

Die Annäherung an Gott.

Eckhart leugnet jedoch, ähnlich wie die vorgerückteren Vedântisten, dass es eine solche Annäherung geben könne. oder er betrachtet dieselbe jedenfalls nur als eine niedrigere Form der Religion. So sagt er (Pfeiffer a. a. O. p. 80): »Während wir uns Gott nähern, kommen wir nie zu ihm« — fast wörtlich wie der Vedânta.

Eckhart erkennt zwar dieses Verlangen nach Gott oder diese Liebe zu Gott als einen vorbereitenden Schritt an, doch betrachtet er das wahre Verhältnis zwischen der Seele und Gott aus einem viel höheren Gesichtspunkte. Dieser Strahl der Gottheit, den er als den Geist der Seele und mit vielen anderen Namen, wie *Fünklein*, *Wurzel*, *Quelle*, auch *συντήρησις*, ja als das wirkliche Selbst des Menschen bezeichnet,

ist der gemeinsame Boden von Gott und der Seele. Hier sind Gott und die Seele stets der Möglichkeit nach Eins, und sie werden thatsächlich Eins, wenn der Sohn in der Seele des Menschen geboren wird, d. h. wenn die Seele ihre ewige Einheit mit Gott entdeckt hat. Damit Gott in die Seele eingehen könne, muss zuerst alles Andere aus derselben hinausgeworfen werden, alles Sündige, aber auch jede Art von Hinneigung zu den Dingen dieser Welt. Schließlich müssen wir unser eigenes Selbst vollständig aufgeben. Um in Gott zu leben, muss der Mensch sich selbst absterben, bis sein Wille ganz in dem Willen Gottes aufgegangen ist. Es muss vollkommene Stille in der Seele herrschen, bevor Gott sein Wort in sie hinein hauchen, bevor das Licht Gottes in die Seele hinein scheinen und sie in Gott verwandeln kann.

Geburt des Sohnes.

Wenn der Mensch auf solche Weise der Sohn Gottes geworden ist, sagt man, der Sohn Gottes werde in ihm geboren, und seine Seele habe Ruhe gefunden. Sie werden in all dem die Grundidee des Vedânta bemerkt haben, dass durch die Beseitigung des Nichtwissens die individuelle Seele ihre wahre Natur, als mit der göttlichen Seele identisch, wiedergewinne. Andererseits wird es Ihnen nicht entgangen sein, wie viele Ausdrücke von Eckhart gebraucht werden, die uns von den Neuplatonikern und von dem Evangelium des Johannes ganz geläufig sind, Ausdrücke, welche ihre wahre Bedeutung nur für diejenigen haben können, welche ihren Ursprung und ihre Geschichte kennen.

Stellen aus dem vierten Evangelium.

Die Stellen, auf die sich Eckhart stützt, und auf die er sich oft beruft, sind die folgenden: »Wer mich siehet, der siehet den Vater« (XIV, 9); »glaubest du nicht, dass ich im

Vater, und der Vater in mir ist?« (XIV, 10); »Niemand kommt zum Vater denn durch mich« (XIV, 6); »das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist, und, den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen« (XVII, 3). Und ferner: »Und nun verkläre mich du, Vater, bei dir *selbst*, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war .... Auf dass sie alle eines sein, gleich wie du, Vater, in mir, und ich in dir, dass auch sie in uns eines sein« (XVII, 5; 21).

Dies sind die tiefsten Töne, welche durch das ganze Christentum Eckharts hindurch klingen, und obgleich ihre wahre Bedeutung schon lange vor Eckharts Zeit von den großen scholastischen Denkern, wie von Thomas von Aquino selbst, den beiden St. Victors, Bonaventura und Anderen erklärt worden war, so ist doch ihr tiefster Sinn selten so kräftig ans Licht gebracht worden, wie von Meister Eckhart in seiner Lehre des wahren spiritualistischen Christentums. Denifle hat ohne Zweifel ganz Recht, wenn er zeigt, wie man Vieles von diesem spiritualistischen Christentum in den Schriften derjenigen finden kann, welche man ziemlich verächtlich als bloße Scholastiker zu bezeichnen pflegt. Doch wird er der Persönlichkeit Eckharts schwerlich ganz gerecht. Nicht jeder Scholastiker war ein *vir sanctus*, nicht jeder Dominikaner-Prediger war so frei von weltlicher Gesinnung, so von Liebe und Mitleid gegen seine Mitmenschen erfüllt, wie Eckhart. Und wenn auch seine lateinische Terminologie als genauer und kräftiger bezeichnet werden kann, als seine deutschen Äußerungen, so herrscht doch in seinen deutschen Predigten eine Innigkeit und Schlichtheit des Tones, welche, wenigstens meiner Ansicht nach, das kältere Latein zerstört. Denifle hat ja ganz Recht, wenn er Eckhart als einen Scholastiker und als einen Katholiken hinstellt, aber er dürfte doch mindestens zugeben, dass seine Ketzereien den deutschen Mystikern angehörten, nicht den orthodoxen Katholiken.

Einwendungen gegen die mystische Religion.

Wir haben schon eine Reihe von auffallenden Analogien zwischen dem Geiste des mystischen Christentums des vierzehnten Jahrhunderts und dem der Vedânta-Philosophie in Indien bemerkt. Es ist merkwürdig, dass auch die Angriffe, denen beide Systeme ausgesetzt gewesen sind, und die Gefahren, auf die man als ihnen anhaftend aufmerksam gemacht hat, in Indien und in Deutschland fast identisch sind.

Übermäſsiger Ascetismus.

Es ist wohlbekannt, dass von den Anhängern beider Systeme ein strenger Ascetismus warm empfohlen und in ausgedehntem Maße geübt wurde. Auch hier wieder kann selbstverständlich von Entlehnung oder auch nur von indirektem Einfluss keine Rede sein. Wenn wir verstehen können, dass der Ascetismus bei den an die Upanishaden glaubenden Indern natürlich war, so werden wir eben so leicht im stande sein, die Motive zu verstehen, welche Meister Eckhart und seine Freunde bewogen, das Fleisch zu ertöten und so viel wie möglich ein Leben der Einsamkeit und Weltabgeschiedenheit zu führen.

Dass der Körper und die Seele miteinander im Widerstreite sind, lässt sich kaum bezweifeln. Plato und andere griechische Philosophen wussten recht gut, dass der Körper leicht die Oberhand über die Seele bekommen und die vernünftigen Triebe verdunkeln, die tierischen dagegen lebhafter machen kann. Selbst wenn die Leidenschaften des Fleisches nicht in thatsächliches Übermaß ausarten, wirken sie doch leicht zerstreuend und schwächend auf die Geisteskräfte. Darum finden wir seit den frühesten Zeiten und in fast allen Teilen der Welt die Neigung bei tiefen Denkern, das Fleisch zu unterjochen, um den Geist frei zu machen. Auch können wir das übereinstimmende Zeugnis so vieler Autoritäten nicht bezweifeln, dass durch Enthaltung von Speise, Trank

und anderen sinnlichen Genüssen die Kräfte des Geistes verstärkt werden.[1] Dies ist namentlich der Fall bei jener geistigen Kraft, welche mit der Religion zu thun hat. Wie alles Andere kann natürlich auch dieser Ascetismus, so ausgezeichnet er auch an und für sich ist, übertrieben und schädlich werden, wie er ja in der That zu schrecklichen Ausschreitungen geführt hat. Ich bin aber nicht geneigt, die Aussagen zuverlässiger Zeugen zu bezweifeln, dass durch Fasten und durch noch schmerzlichere Kasteiungen des Körpers der Geist zu einer intensiveren Thätigkeit angespornt werden kann. Auch kann ich den Zeugnissen nicht widerstehen, welche dafür sprechen, dass durch gewisse ascetische Übungen, wie dadurch dass man das Atmen auf besondere Weisen reguliert, den Körper in gewissen Stellungen hält und den Blick unverwandt auf gewisse Gegenstände richtet, eine heftige Erregung unseres Nervensystems erzeugt werden kann, welche unsere Einbildungskraft schärft und uns in stand setzt, Dinge zu sehen und zu begreifen, die über den Gesichtskreis gewöhnlicher Sterblicher hinausgehen. Ich glaube, dass die besten Physiologen dies Alles recht gut wissen und völlig im stande sind, es zu erklären; und es hieße den Skepticismus zu weit treiben, wenn wir uns weigern wollten, die Berichte zu glauben, welche die Personen selbst von ihren himmlischen Anschauungen geben, oder welche von glaubwürdigen Zeugen gegeben werden. Andererseits ist es allbekannt, dass diese ascetischen Neigungen, wenn sie einmal ausbrechen, durch bloßen Wetteifer bald so sehr übertrieben werden, dass sie einen krankhaften Zustand sowohl des Körpers als des Geistes erzeugen, so dass wir es dann nicht mehr mit begeisterten oder verzückten Heiligen, sondern mit hysterischen und halb-irrsinnigen Kranken zu thun haben.

Eine andere Gefahr ist die fast unwiderstehliche

---

1) Der für Asceten im Sanskrit gebrauchte Ausdruck ûrdhvaretas ist sehr bezeichnend.

Versuchung zu Täuschung und Betrug seitens religiöser Asceten, so dass es oft des schärfsten Urteils bedarf, um zwischen wirklichen, wenngleich abnormalen Visionen und absichtlichem oder halbabsichtlichem Trug unterscheiden zu können.

Die Bußübungen, welche indische Asceten sich auferlegen, sind oft von Augenzeugen, deren Glaubwürdigkeit nicht bezweifelt werden kann, beschrieben worden, und ich muss sagen, dass die unbefangene und arglose Weise, in der dieselben in manchen der alten Textbücher behandelt werden, uns geneigt macht, fast Alles zu glauben, was diese alten Märtyrer gelitten und gethan haben sollen, ihre Fähigkeit sich in die Luft zu erheben (Levitation) nicht ausgeschlossen. Wir sehen aber auch sowohl in Indien als in Deutschland einen starken Umschlag der Stimmung, und es fehlt nicht an Protesten seitens hoher Autoritäten gegen eine übertriebene Ertötung des Fleisches. Ein Fall ist sehr interessant. Wir hören, dass Buddha, ehe er der Buddha wurde, die schrecklichsten Bußübungen mitmachte, indem er mit den brahmanischen Einsiedlern im Walde lebte. Nach einiger Zeit aber überzeugte er sich von der Nutzlosigkeit, ja der Schädlichkeit dieses Systems, und es ist einer der charakteristischesten Züge seiner Lehre, dass er diese übermäßigen selbstauferlegten Qualen als zur Erreichung der wahren Erkenntnis nutzlos erklärte und eine goldene Mittelstraße zwischen übertriebenem Ascetismus auf der einen und weltlicher Gesinnung auf der anderen Seite als den wahren Weg zur Erleuchtung und Seligkeit anriet.

Fast ganz derselbe Protest wurde von Eckhart und Tauler erhoben, indem sie ihre begeisterten Schüler im Zaum zu halten suchten. Sie empfahlen beide ein vollständiges Aufgeben aller Güter dieser Welt; Armut und Leiden war in ihren Augen das größte Hilfsmittel zu einem wahrhaft geistlichen Leben; nicht an dieser Welt zu hängen, war die Grundbedingung dafür, es möglich zu machen, dass Gott wieder in der Seele des Menschen erscheine, oder, wie sie sich

ausdrückten, die Geburt des Sohnes Gottes im Menschen zu erleichtern. Bei all dem betonten sie aber aufs stärkste, dass sie die Liebe zu Gott in diesem Leben durch Handlungen der Liebe und Güte gegen unsere Mitmenschen offenbart sehen wollten. Sie glaubten, dass es ganz gut möglich sei, an der praktischen Lebensarbeit teilzunehmen und doch eine vollkommene Ruhe und Stille der Seele in uns zu bewahren. Sowohl Eckhart als Tauler nahmen in hervorragender Weise an den Angelegenheiten der Kirche und des Staates thätigen Anteil, beide suchten dringend nötige Reformen in dem Leben der Geistlichkeit und der Laien einzuführen. Ruhe und Stille wurden empfohlen, weil erst wenn alle Leidenschaften beruhigt und alle weltlichen Begierden zum Schweigen gebracht sind, das Wort Gottes in der Seele gehört werden kann. Eine gewisse Kasteiung des Leibes wird daher anempfohlen, doch nur als ein Mittel zum Zweck. Von übertriebenen Bußübungen, selbst wenn man glaubte, dass sie zu himmlischen Visionen der Gottheit führten, wurde entschieden abgeraten. Die ursprüngliche Einheit der menschlichen Seele mit Gott wird von allen deutschen Mystikern als der Grundartikel des christlichen Glaubens angenommen, sie weichen aber voneinander ab in Bezug auf die Mittel, durch welche diese Einheit wiederhergestellt werden kann. Die spekulative Schule verlässt sich nur auf die Erkenntnis. Ihre Anhänger glauben, dass wir *ipso facto* das sind, was wir nach unserem eigenen *Wissen* sind, und sie legen daher das Hauptgewicht auf die Aneignung von Erkenntnis. Die ascetische Schule verlässt sich auf Bußübungen und Kasteiungen, durch welche die Seele vollständige Freiheit vom Körper erlangen soll, bis sie sich am Ende zu einer Anschauung Gottes, einer Rückkehr der Seele zu Gott, einer Wiedervereinigung mit Gott erhebt.

»Was ist Buße in Wirklichkeit und Wahrheit?« fragt Tauler. »Nichts,« antwortet er, »als ein wirkliches und wahres Sichabwenden von Allem, was nicht Gott ist, und ein wirkliches und wahres Sichzuwenden zu dem Reinen und wahren

Guten, das Gott heißt und Gott ist. Wer dies hat und dies thut, thut mehr als Buße.« Und wiederum: »Mögen diejenigen, welche das arme Fleisch peinigen, dies lernen. Was hat das arme Fleisch dir gethan? Töte die Sünde, nicht aber das Fleisch!«

Tauler rät sogar von der Beichte und anderen rein äußerlichen Religionshandlungen ab. »Es nützt nichts,« sagt er, »zu dem Beichtvater zu laufen, nachdem man eine Sünde begangen hat.« Bekenne vor Gott, sagt er, mit wirklicher Reue. Wenn du dies nicht thust und du nicht vor der Sünde fliehst, kann selbst der Papst mit allen seinen Kardinälen dich nicht lossprechen, denn der Beichtvater hat keine Macht über die Sünde. Hier können wir deutlich das ferne Rollen der Reformation hören.

Wenn aber auch diese übertriebenen Bußübungen nichts nützen konnten, so sind sie doch für uns interessant, da sie jedenfalls zeigen, welch schrecklicher Ernst unter den Anhängern des Vedânta sowohl als unter den Schülern Eckharts und Taulers waltete. Wir lesen von Suso, Einem der zartsinnigsten unter den deutschen Mystikern, dass er während dreißig Jahren nie ein Wort beim Mittagessen sprach. Sechzehn Jahre lang ging er herum und schlief in einem mit 150 spitzen Nägeln besetzten Hemd, und trug Handschuhe, in welchen scharfe Messerklingen eingesetzt waren. Er schlief auf einem hölzernen Kreuze, die Arme ausgestreckt und den Rücken mit dreißig Nägeln durchstochen. Sein Bettgestell war eine alte Thüre, seine Bettdecke eine dünne Matte aus Schilfrohr, während sein Mantel die Füße dem Frost ausgesetzt ließ. Er aß nur einmal des Tages und vermied Fische und Eier, wenn er fastete. Er gestattete sich so wenig Getränk, dass seine Zunge trocken und hart wurde, und er sie in der Kirche mit einem Tropfen von dem heiligen Wasser weich zu machen suchte. Sein Freund Tauler missbilligte diese gewaltsamen Maßregeln entschieden, und schließlich gab Suso nach, aber erst, nachdem er seine Gesundheit ganz und gar zu Grunde gerichtet hatte. Dann begann er zu schreiben,

und es kann nichts Zarteres, nichts Demütigeres, Reineres und Liebevolleres geben, als seine Schriften. Dass Menschen in einem solchen Zustande Visionen sehen, ist nicht zu verwundern. Sie sprechen fortwährend von denselben als von allbekannten Dingen. Selbst Tauler, obgleich er vor ihnen warnt, bezweifelt nie deren Möglichkeit oder Wirklichkeit. Er erzählt selbst einige in seinen Predigten, er ist sich aber vollkommen der Gefahr des Selbstbetruges bewusst: »Diejenigen, welche mit Bildern und Visionen zu thun haben,« sagt er,[1]) »täuschen sich sehr; denn dieselben kommen oft vom Teufel, und in unseren Tagen mehr denn je. Die Wahrheit ist uns ja in der heiligen Schrift offenbart und enthüllt worden, und es ist daher nicht notwendig, dass sie uns auf irgend eine andere Weise offenbart werde; und wer die Wahrheit irgend wo anders her, als aus der heiligen Schrift entnimmt, irrt von dem heiligen Glauben ab, und sein Leben ist nicht viel wert.«

Sündlosigkeit.

Eine andere noch größere Gefahr wurde von den Gegnern sowohl des Vedânta als auch der Philosophie Meister Eckharts wahrgenommen. Man kann leicht verstehen, dass Menschen, welche ihre Leidenschaften vollständig besiegt hatten und kein anderes Verlangen trugen, als mit dem göttlichen Geist vereint zu bleiben, für der Sünde unfähig erklärt wurden. In Einem Sinne waren sie es. Aber diese Erhabenheit über alle Versuchung wurde bald in einem neuen Sinne ausgelegt, nämlich dahin, dass solche Wesen in Wirklichkeit keine Sünde berühren könne, und dass, selbst wenn sie irgend ein menschliches Gesetz verletzen sollten, ihre Seele dadurch nicht beeinflusst werde. Man sieht sehr leicht, was damit gemeint war, nämlich dass viele von den Unter-

1) Vgl. Carl Schmidt, *Johannes Tauler von Straßburg* (Hamburg 1841), p. 138.

scheidungen zwischen Gut und Böse bloß Unterscheidungen für diese Welt seien, und dass in einem höheren Leben diese Unterscheidungen verschwinden würden.

Wir lesen in der B*ri*h. Up. IV, 4, 23: »Diese ewige Größe Brahmans wird durch Werke nicht größer, noch wird sie kleiner. Der Mensch suche nur die Spur Brahmans zu finden, denn wenn er sie gefunden hat, wird er von keiner Übelthat befleckt.« Auch die Bhagavadgîtâ ist voll von dieser Stimmung, wie zum Beispiel V, 7: »Wer voll Ergebung, und dessen Selbst rein ist, wer sein Selbst gezügelt, und wer seine Sinne bezähmt hat. und wer sein Selbst mit jedem Wesen identifiziert (d. h. wer seinen Nächsten wie sich selbst liebt), wird nicht befleckt, wenn er auch Handlungen vollzieht.« Und dann wieder: »Der Mann voll Ergebung, der die Wahrheit kennt, denkt, er thut gar nichts, wenn er sieht, hört, berührt, riecht, isst, sich bewegt, schläft, atmet, spricht, nimmt, die Augenlider öffnet oder schließt; er glaubt, dass nur die Sinne mit den Sinnesobjekten zu thun haben. Wer, alles Haften am Irdischen von sich werfend, Handlungen vollzieht, indem er sie Brahman widmet, wird von der Sünde nicht befleckt, wie das Lotusblatt nicht vom Wasser beschmutzt wird.«

Taulers Äußerungen gehen oft ebenso weit, obgleich er an anderen Orten dieselben zu modifizieren und unschädlich zu machen sucht. »Wenn,« sagt er, »der Mensch Einheit mit Gott erlangt hat, ist er nicht nur vor der Sünde bewahrt und außer dem Bereiche der Versuchung, sondern alle Sünden, die er ohne seinen Willen begangen hat, können ihn nicht beflecken; im Gegenteil, sie sind ihm dazu behilflich, sich zu reinigen.« Nun ist es ja ganz richtig, dass Tauler oft gegen diejenigen loszieht, welche sich 'Brüder des freien Geistes' nannten, und welche behaupteten, dass keine Sünde, die sie begingen, ihnen etwas anhaben könne, doch muss man zugeben, dass seine eigene Lehre ihren Überspanntheiten einigermaßen Vorschub leistete.

Sie erinnern sich wohl, dass auch die Vedântisten die Möglichkeit zugaben, dass ein Mensch schon in diesem Leben vollkommene Freiheit und Einheit mit Brahman (*g*îvanmukti) erlange, gerade so wie Manche von den Mystikern zugaben, dass für eine wirklich arme Seele, d. h. eine von allen Neigungen freie Seele, die Nichts hat, was sie ihr Eigen nennen könnte, eine Möglichkeit vorhanden sei, Einheit mit Gott zu erlangen, so lange sie noch in diesem sterblichen Leibe wohne. Doch wurde dieser verzückte Zustand der Vereinigung mit Gott als Ausnahme betrachtet und dauerte nur wenige Augenblicke, während wahre Seligkeit erst im nächsten Leben und nach der vollständigen Befreiung vom Körper beginnen konnte. So lange also die Seele in dem Leibe eingekerkert ist, könnte ihre Sündlosigkeit immer nur als problematisch angesehen werden; und sowohl in Deutschland als in Indien musste die religiöse Scheinheiligkeit in den stärksten Ausdrücken getadelt werden und wurde in der That oft strenge getadelt.

Mangel an Ehrfurcht vor Gott.

Noch eine Beschuldigung gibt es, die gegen alle Mystiker, viel häufiger aber gegen die mittelalterlichen als gegen die indischen Mystiker vorgebracht worden ist. Sie wurden beschuldigt, dass sie die Gottheit erniedrigten, indem sie dieselbe zu dem Niveau der Menschheit herabzögen und sogar die menschliche und die göttliche Natur identifizierten. Hier müssen wir jedoch beide Seiten hören und müssen darauf sehen, dass sie dieselbe Sprache gebrauchen und wirklich verstehen, was sie sagen. Kein Wort hat so viele Bedeutungen wie ‘Gott’. Wenn man Gott als eine Art Jupiter oder selbst als einen Jehovah auffasst, so kann die Idee eines Sohnes Gottes nur für eine Blasphemie angesehen werden, wie sie von den Juden angesehen wurde, oder sie kann dem menschlichen Verstand nur in der Form von Charakteren, wie denen des Herakles

oder des Dionysos, mundgerecht gemacht werden. Solange man solche Ideen von der Gottheit und ihrer Beziehung zur Menschheit hatte — und wir wissen, dass selbst christliche Theologen sie hatten — war es nur natürlich, dass ein Anspruch seitens der Menschheit, an der Natur des Göttlichen teilzunehmen, nur Schrecken und Widerwillen erregen konnte. Nachdem aber die Gottheit von ihrem mythologischen Charakter befreit worden war, nachdem der menschliche Geist, sei es in Indien oder anderswo, sich einmal die Thatsache klar gemacht hatte, dass Gott Alles in Allem sei, dass es nichts neben Gott geben könne, dass es nur Ein Unendliches geben könne, und nicht zwei, war die Schlussfolgerung unvermeidlich, dass auch die menschliche Seele Gott angehöre. Es war Sache der Religion, das wahre Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zu bestimmen, und Sie werden sich vielleicht aus meinem ersten Kursus von Vorlesungen erinnern, dass einige hohe Autoritäten alle Religion als die Erkenntnis eben dieses Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen definiert haben. Es lässt sich gegen diese Definition nichts einwenden, wenn wir nur deutlich sehen, dass dieser Anerkennung einer Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen das vorausgehen muss, was ich die Wahrnehmung des Unendlichen in der Natur und des Unendlichen im Menschen und die schließliche Anerkennung ihrer Einheit nannte. Ich wollte in der That, unser etymologisches Gewissen erlaubte uns, *religio* mit Lactantius und Anderen von *religare*, 'wiederbinden' oder 'wiedervereinigen', abzuleiten, denn in diesem Falle würde *religio* von Anfang an bedeutet haben, was es zuletzt bedeutete, eine Wiedervereinigung der Seele mit Gott.

Diese Wiedervereinigung kann nur auf zwei Arten stattfinden; entweder als eine Wiederherstellung jener ursprünglichen Einheit, welche eine Zeit lang durch Dunkelheit oder Nichtwissen vergessen war, oder als eine liebevolle Annäherung und Übergabe der Seele an Gott, ohne irgend einen Versuch, die Trennung der Seele von Gott, oder ihr zeit-

weiliges unabhängiges Bestehen, oder ihre schließliche Annäherung an Gott und Vereinigung mit Gott zu erklären. Und hier scheint es mir, dass das Christentum, wenn es nur gehörig verstanden wird, den bestmöglichen Ausdruck gefunden hat. Jeder Ausdruck in der menschlichen Sprache kann natürlich nur metaphorisch sein, und metaphorisch ist auch der Ausdruck 'göttliche Sohnschaft', doch drückt er deutlich das aus, was man brauchte, nämlich Identität der Substanz und Unterschied der Form. Die Identität der Substanz wird von Paulus klar ausgedrückt, wenn er sagt (Apostelg. XVII, 28), dass wir in Gott leben, weben und sind; und es ist sehr bezeichnend, dass sich Paulus gerade für diese, die Grundlehre des Christentums, auf das Zeugnis auch nichtchristlicher Propheten berief, denn er fügt hinzu, wie um seine eigene hohe Meinung von der natürlichen und universalen Religion zu betonen: »Als auch etliche Poeten bei euch gesaget haben.«

Der Unterschied in der Form wird durch den Namen 'Sohn' selbst ausgedrückt. Obgleich der Begriff des Vaters unmöglich ist ohne den des Sohnes, und der Begriff des Sohnes unmöglich ohne den des Vaters, fügt doch Christus selbst, nachdem er zuerst gesagt hat: »Ich und der Vater sind Eins« (Joh. X, 30), hinzu (XIV, 28): »Der Vater ist größer denn ich.« So ist denn der Vorrang des Vaters gesichert, ob wir nun die einfache Sprache des Johannes oder die philosophische Terminologie des Dionysius und seiner Anhänger annehmen.

Eine viel größere Schwierigkeit haben manche christliche Theologen darin gefunden, die Einheit und doch wieder Verschiedenheit zwischen dem Sohne Gottes und der Menschheit im Allgemeinen festzustellen. Man hielt es nicht für einen Raub, dass der Sohn dem Vater gleich sei (Ep. Phil. II, 6), wohl aber hielt man es für einen Raub, die menschliche Natur der des Sohnes gleich zu machen. Viele schreckten vor dem Gedanken zurück, dass der Sohn Gottes auf diese Weise zu einem *bloßen Menschen* erniedrigt werde. Gibt es

aber nicht auch eine Blasphemie gegen die Menschheit, und ist es nicht Blasphemie, von einem *bloßen Menschen* zu sprechen. Welchen Sinn kann der Ausdruck '*ein bloßer Mensch*' haben, wenn wir einmal die göttliche Wesenheit in ihm erkannt haben, wenn wir einmal glauben, dass wir nichts sind, wir seien denn Gott. Wenn wir uns einmal erlauben, von einem *bloßen Menschen* zu sprechen, so werden Andere bald von einem *bloßen Gott* sprechen.

Wahrlich, kein Mensch war demütiger als Meister Eckhart und Tauler, kein Mensch bewies dem Sohne größere Ehrfurcht als sie, die so tief in das wahre Wesen der göttlichen Sohnschaft geblickt hatten. Aber sie ließen nicht zu, dass die klaren und deutlichen Aussprüche des Neuen Testaments von haarspaltenden Theologen wegargumentiert würden. Sie waren nicht geneigt, die Worte Christi anders als in ihrem buchstäblichen und natürlichen Sinne gelten zu lassen. Sie citierten die Verse: »Auf dass sie alle eines sein, gleich wie du, Vater, in mir, und ich in dir, dass auch sie in uns eines sein« (Joh. XVII, 21). Und wiederum: »Und ich hab' ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, dass sie eines sein, gleichwie wir eines sind« (Joh. XVII, 22; siehe auch Joh. XIV, 2—3). Diese Worte, behaupten sie, können nur Eine Bedeutung haben. Auch wollen sie nicht zugeben, dass man sich mit den klaren Worten des Paulus (Ep. Röm. VIII, 16; 17) irgend welche Freiheiten erlaube: »Der selbige Geist gibt Zeugnis unserm Geist, dass wir Gottes Kinder sind. Sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi: so wir anders mit leiden, auf dass wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden.« Sie lehnen sich dagegen auf, dass man die Worte des Johannes ihres natürlichen und offenbaren Sinnes gewaltsam beraube, wenn er sagt: »Meine Lieben, wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, dass

wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist« (I. Ep. Joh. 3, 2).

Noch viele andere Stellen desselben Inhalts ließen sich citieren und sind citiert worden. Über jede derselben haben Eckhart und seine Freunde tief nachgedacht, und wenn es bloß eine Frage der Ehrfurcht gegen Christus war, so wurde ihm nirgends größere Ehrfurcht bewiesen, als in den Predigten dieser Gottesfreunde. Wenn sie aber ihren Glauben an die wahre Brüderschaft Christi und des Menschen aufgegeben hätten, so würden sie das aufgeopfert haben, was ihnen der eigentliche Kern des Christentums zu sein schien. Wir mögen alle möglichen Entschuldigungsgründe anführen für Jene, welche aus Ehrfurcht gegen Gott und gegen Christus und aus den reinsten Motiven dagegen Einspruch erheben, wenn man die volle Brüderschaft Christi für den Menschen behauptet. Wenn sie aber sagen, dass der Unterschied zwischen Christus und der Menschheit ein Unterschied der Art und nicht des Grades ist, so wissen sie nicht, was sie thun, sie machen die ganze Lehre Christi zu Nichte, und sie leugnen die Inkarnation, die sie zu lehren vorgeben. Mag der Unterschied des Grades so groß sein, als er es nur zwischen denen, welche zur selben Art gehören, sein kann, aber gegenüber der überwältigenden Masse von Zeugnissen, die aus den eigenen Worten Christi zu uns sprechen, ist es doch wahrlich nutzlos, ein paar Stellen im Neuen Testament zu suchen, die möglicherweise auf einen Unterschied der Art hinweisen könnten. Es ist uns zum Beispiel kürzlich gesagt worden, dass Christus nie von *unserem* Vater spricht, wenn er sich selbst einschließt, und dass er, als er seine Schüler lehrte zu beten: »Unser Vater in dem Himmel«, absichtlich sich selbst ausschloss. Dies könnte vielleicht in einem Gerichtshof plausibel klingen, aber was wird daraus, wenn es den Worten Christi entgegen gehalten wird: »Gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott

und zu eurem Gott« (Joh. XX, 17). Wollte er etwa auch damit sagen, dass sein Vater nicht derselbe sei wie ihr Vater, und ihr Gott nicht derselbe, wie sein Gott?

Die Religion die Brücke zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen.

Es war der Hauptzweck dieser vier Kurse von Vorlesungen, zu beweisen, dass das Verlangen nach Vereinigung oder Einheit mit Gott, das wir als das höchste Ziel in anderen Religionen sahen, seine vollste Anerkennung im Christentum findet, wenn es nur gehörig verstanden, d. h. wenn es nur historisch behandelt wird, und dass es von unserem Glauben an die volle Brüderschaft des Menschen mit Christus untrennbar ist. So unvollkommen auch die Formen sein mögen, in denen dieses menschliche Sehnen nach Gott in verschiedenen Religionen Ausdruck gefunden hat, so ist es doch immer die tiefste Quelle aller Religion und der höchste Gipfel gewesen, den die natürliche Religion erreicht hat. Die verschiedenen Brücken, welche über den Abgrund, welcher die Erde vom Himmel und den Menschen von Gott zu trennen scheint, geschlagen worden sind — ob wir sie nun Bifröst oder *K*invat oder Es-Sirât oder mit irgend einem anderen Namen benennen — mögen mehr oder minder roh und fehlerhaft sein; doch können wir versichert sein, dass manche treue Seele über dieselben in ein besseres Heim gebracht worden ist. Sie erinnern sich wohl, wie in den Upanishaden das *Selbst* als die wahre Brücke, als das beste Bindeglied zwischen der Seele und Gott erkannt worden war, und dieselbe Idee begegnet uns immer wieder in den Religionen und Philosophien späterer Zeiten. Es ist ganz richtig, dass es nur eine Metapher ist, wenn man von einer Brücke zwischen dem Menschen und Gott spricht, selbst wenn diese Brücke das *Selbst* genannt wird. Wie können wir aber von diesen Dingen anders als in Metaphern sprechen? 'Zu Gott zurückkehren' ist eine

Metapher, 'vor dem Throne Gottes stehen' ist eine Metapher, 'mit Christus im Paradiese sein' ist eine Metapher.

Selbst diejenigen, welche gegen die Metapher einer Brücke zwischen Erde und Himmel, zwischen dem Menschen und Gott Einspruch erheben und der Ansicht sind, dass die höchste Lehre der Theosophie die Erkenntnis der ewigen Einheit der menschlichen und der göttlichen Natur sei, müssen zur Metapher Zuflucht nehmen, um klar zu machen, was sie meinen.

Die Metapher, die fast allgemein verbreitet ist, die wir im Vedânta, bei den Sufis, bei den deutschen Mystikern, ja sogar noch bei den Cambridger Platonikern im siebzehnten Jahrhundert finden, ist die von der Sonne und ihren Strahlen.

Die Sonne — so sagen sie Alle — ist nicht die Sonne, es sei denn dass sie Licht ausstrahlt; und Gott ist nicht Gott, es sei denn dass er Licht ausstrahlt, es sei denn dass er sich offenbart.

Alle Strahlen der Sonne gehören der Sonne an, sie können nie von ihr getrennt werden, obgleich ihre Einheit mit der Quelle des Lichtes eine Zeit lang durch eine dazwischen tretende Finsternis verdunkelt werden kann. Alle Strahlen Gottes, jede Seele, jeder Sohn Gottes, gehört Gott an; sie können nicht von Gott getrennt werden, obgleich ihre Einheit mit dem göttlichen Urquell eine Zeit lang durch Selbstheit, Leidenschaft und Sünde verdunkelt werden kann.

Jeder Strahl ist von den andern Strahlen verschieden; doch kann es keine wesentliche Verschiedenheit zwischen ihnen geben. Jede Seele ist von den anderen Seelen verschieden; doch kann es keine wesentliche Verschiedenheit zwischen ihnen geben.

Sobald die dazwischen tretende Finsternis beseitigt ist, sieht man, dass jeder Strahl ein Teil der Sonne und doch

von ihr und von den anderen Strahlen getrennt ist. Sobald die dazwischen tretende Unwissenheit beseitigt ist, weiß jede Seele, dass sie ein Teil Gottes und doch von Gott und von den anderen Seelen getrennt ist.

Kein Strahl geht verloren, und obwohl er ein Strahl für sich zu sein scheint, bleibt er doch stets das, was er immer gewesen ist, nicht von dem Lichte getrennt, und nicht in dem Lichte verloren, sondern stets in der Sonne gegenwärtig. Keine Seele geht verloren, und obwohl sie eine Seele für sich zu sein scheint, bleibt sie doch stets das, was sie immer gewesen ist, nicht von Gott getrennt, nicht in Gott verloren, sondern stets gegenwärtig in Gott.

Und schließlich, wie aus der Sonne nicht nur Licht, sondern auch Wärme hervorquillt, so geht von Gott nicht bloß das Licht der Erkenntnis, sondern auch die Wärme der Liebe aus, die Liebe des Vaters und die Liebe des Sohnes, ja die Liebe aller Söhne des ewigen Vaters.

Gibt es aber gar keinen Unterschied zwischen der Sonne und den Strahlen? Ja, es gibt einen. Die Sonne allein sendet ihre Strahlen aus, und Gott allein sendet seine Seelen aus. Die Kausalität — man nenne sie Schöpfung oder Emanation — gehört Gott allein an, nicht seinen Strahlen oder seinen Seelen.

Dies sind Metaphern, die so alt sind wie die Welt, doch bleiben sie ewig neu und wahr, und wir begegnen ihnen noch einmal in den Spekulationen der Cambridger Platoniker. So sagt Henry More:

'I came from God, am an immortal ray
Of God; O joy! and back to God shall go'.[1]

[1] Wörtliche Prosa-Übersetzung: Ich kam von Gott, bin ein unsterblicher Strahl Gottes, und werde, o Wonne! zu Gott zurückkehren. *Anm. des Übers.*

Wiederum:

'Hence the soul's nature we may plainly see:
A beam it is of th' Intellectual Sun,
A ray indeed of that Aeternity;
But such a ray as when it first outshone
From a free light its shining date begun'.[1]

So hoffe ich denn, den einfachen Plan meiner Vorlesungen, wie ich ihn von Anfang an mir vorgezeichnet, ausgeführt zu haben. Mein erster Kursus sollte als Einleitung dienen, den historischen Standpunkt feststellen, von dem die Religionen studiert werden müssen, und gewisse Definitionen geben, in Bezug auf die zwischen Lehrern und Zuhörern kein Missverständnis walten sollte. Indem ich sodann einen Überblick über die ungeheuere Masse religiösen Denkens gab, die vor den Augen des Geschichtsforschers in chaotischer Verwirrung daliegt, suchte ich zu zeigen, dass es in dieser Masse zwei Strömungen gebe, deren Eine das Suchen nach etwas mehr als Endlichem oder Phänomenalem in der Natur darstellt — was ich *physische Religion* nannte —, während die andere das Suchen nach etwas mehr als Endlichem oder Phänomenalem in der Seele des Menschen darstellt — die *anthropologische Religion.* In diesem meinem letzten Kursus war es mein Hauptbemühen, zu zeigen, wie diese beiden Ströme stets sich zu vereinigen suchen und sich am Ende thatsächlich in dem vereinigen, was ich *Theosophie* oder *psychologische Religion* nenne, die uns zu der Erkenntnis der wesentlichen Einheit der Seele mit Gott hilft. Sowohl dieses Streben nach Vereinigung als auch die schließliche Vereinigung haben, glaube ich, ihren vollkommensten Ausdruck im Christentum gefunden. Das Streben der Seele, sich mit Gott zu vereinigen, findet seinen Ausdruck in der Liebe zu Gott, an

---

1) Siehe oben S. 319.

der alle Gesetze und alle Propheten hangen; die schließliche Vereinigung ist darin ausgedrückt, dass wir im wahren Sinne des Wortes die Söhne Gottes sind. Diese Sohnschaft kann durch verschiedene Mittel erlangt werden, durch keines so wahrhaft, als durch das, was Meister Eckhart das Aufgehen unseres Willens in dem Willen Gottes nannte. Sie erinnern sich vielleicht, dass dies gerade die Definition ist, die Ihr verehrter Kanzler von der wahren Bedeutung der Religion gegeben hat; und wenn die wahre Bedeutung der Religion der höchste Zweck der Religion ist, so werden Sie sehen, wie der Forscher der Religionsgeschichte nach einer mühsamen Reise am Ende auf demselben Gipfel anlangt, den sich der Religionsphilosoph von Anfang an gewählt hat.

Zum Schlusse muss ich noch einmal dem Kanzler und dem Senat dieser Universität für die Ehre danken, die sie mir erwiesen haben, indem sie mich zweimal zu diesem wichtigen Amte eines Gifford-Lektors erwählten und mir so Gelegenheit gaben, die letzten Resultate meiner lebenslangen Studien in den Religionen und Philosophien der Welt zusammenzustellen. Ich weiß recht gut, dass manche von diesen Resultaten einigen gelehrten Theologen Kummer bereitet haben. Doch würde es ihnen, glaube ich, noch viel größeren Kummer bereitet haben, wenn sie mich wegen irgend eines Mangels an Aufrichtigkeit im Verdacht gehabt hätten, sei es, dass ich irgend welche von den Thatsachen verschwiegen hätte, die das Studium der heiligen Bücher der Welt zu Tage gefördert, oder dass ich die Überzeugungen verhehlt hätte, zu denen mich diese Thatsachen unwiderstehlich geführt haben.

Es gibt verschiedene Weisen, wie wir wahren Glauben und wirkliche Ehrfurcht vor der Religion an den Tag legen können. Was würden Sie sagen, wenn Sie eine starke und

mächtige Eiche sähen, von winzigen Pfählen eingeschlossen, um sie vor dem Fallen zu bewahren, durch Vogelscheuchen entstellt, um die Vögel wegzujagen, oder mit dünnen Windschirmen bedeckt, um sie vor der Luft und dem Licht des Himmels zu beschützen? Würden Sie nicht das Gefühl haben, dass dies Alles eine schimpfliche Beleidigung für den Riesen des Waldes sei? Würden Sie sich nicht bewogen fühlen, die winzigen Pfähle auszureißen, damit die Eiche weiter den Stürmen trotze, nach jedem Sturme noch fester an der Erde hafte und ihre Wurzeln noch tiefer in den Felsen unten hineingrabe? Würden Sie nicht die Vogelscheuchen hinwegschleudern und die Vögel in ihren starken Ästen ihre Nester bauen lassen? Würden Sie sich nicht veranlasst fühlen, die Windschirme wegzureißen, damit der Wind des Himmels ihre Zweige schüttle und das Licht vom Himmel ihr dunkles Laub erwärme und erleuchte? Das ist das Gefühl, das ich in Bezug auf die Religion, ja in Bezug auf die christliche Religion, wenn sie nur gehörig verstanden wird, habe. Sie braucht diese winzigen Pfähle, diese hässlichen Vogelscheuchen, die nutzlosen Apologien nicht. Wenn man sie je brauchte, so braucht man sie *jetzt* nicht, mögen sie nun physische Wunder, oder wörtliche Inspiration, oder päpstliche Unfehlbarkeit heißen; sie sind *jetzt* eine Beleidigung, eine Schändung der Majestät der Wahrheit. Ich glaube nicht an menschliche Unfehlbarkeit, am allerwenigsten an päpstliche Unfehlbarkeit. Ich glaube nicht an die Unfehlbarkeit der Professoren, am allerwenigsten an die Ihres Gifford-Lektors. Wir sind alle fehlbar, und zwar entweder in unseren Thatsachen, oder in den Schlüssen, die wir aus ihnen ziehen. Wenn daher irgend Einer von meinen gelehrten Kritikern mir sagen will, welche von meinen Thatsachen falsch, oder welche von meinen Schlussfolgerungen fehlerhaft seien, so kann ich ihn nur versichern, dass ich, wenn ich auch schon ein sehr alter Professor bin, stets diejenigen zu meinen besten Freunden zählen werde, welche sich die Mühe

nicht verdrießen lassen, mir neue Thatsachen zu liefern, oder mich darauf aufmerksam zu machen, wenn ich Thatsachen falsch angegeben habe, und welche meine Argumente verbessern wollen, so oft sie ihnen gegen die heiligen Gesetze der Logik zu verstoßen scheinen.

Anhang zur

Stationen auf der Wanderung der Seele

Brih. Âr. Up. VI, 2, 13.	Khând. Up. V, 10, 1.	Khând. Up. IV, 15, 5.	Kaush. Up. I, 2.	Taitt. Up I, 6.
arkis	arkis	arkis	kandramâs	agnih
ahar	ahar	ahar	aparapakshah	vâyuh
âpûryamânah	âpûryamânah	âpûryamânah	vrishtih	âdityah
pakshah	pakshah	pakshah		brahma
shan mâsâh	shan mâsâh	shan mâsâh	(pratyâgâyate)	
(udak)	(udak)	(udak)		
devalokah	samvatsarah	samvatsarah	—	
âdityah	âdityah	âdityah	kandramâs	
vaidyutam	kandramâs	kandramâs	devayânah	
purusho'mâna-	vidyut	vidyut	agnilokah	
vah				
brahmalokâh	purusho'mâna-	purusho'mâna-	vâyulokah	
	vah	vah		
(na punar âvrit-	brahma	brahma (devapa-	vârunalokah	
tih)		thah)		
—	—	(na punar âvrit-	indralokah	
dhûmah	dhûmah	tih)		
râtrih	râtrih		pragâpatilokah	
apakshiyamânah	aparapakshah		brahmalokah	
pakshah				
shan mâsâh (dak-	shan mâsâh (dak-			
shinâ)	shinâ)			
pitrilokah	pitrilokah			
kandrah	âkâsah			
annam	kandramâs (So-			
	mah)			
âkâsah	annam			
vâyuh	âkâsah			
vrishtih	vâyuh			
annam	dhûmah			
purushah, yosha,	abhram			
etc.				
	meghah			
	vrishtih			
	vrihiyavah			
	annam			
	etc.			

fünften Vorlesung.

nach dem Tode nach den Upanishaden.

Brih. Âr. Up. V, 10, 1.	Prasna Up. I, 9.	Khând. Up. VIII, 13.	Mund. Up. I, 2, 11.	Khând. Up. VIII, 6, 5.	Maitr. Brâh. Up. VI, 30.
vâyuh	kandramâs	syâmah (moon)	sûryadvâram	rasmayah	uttarâyanah, brahmapathah
âdityah	(punar âvartah)	sabalah (sun)	purusho'mritah	âdityah (lokadvâram)	sushumnâ
kandrah	âdityah	brahmalokah			sauram dvâram
lokah	(na punar âvartah)				brahmalokah
					parâ gatih

Corrigenda.

Seite 22, Z. 6 von unten lies: Dschellâl eddîns für: Jelâleddîns.
- 119, - 3 lies: Brahmakarya für: Brahmakaryâ.
- 286, - 5 von unten lies: gebenden höchsten für: gebende höchste.
- 286, - 6 - - - den für: das.

INDEX.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

droth, Robert, Das Problem der Materie. Ein Beitrag zur Erkenntisskritik und Naturphilosophie. Erster Band. gr. 8. 1889. ℳ 14.—.

s, Georg, Sinnbildliches. Die koptische Kunst, ein neues Gebiet der ltchristlichen Sculptur, und ihre Symbole. Eine Studie. Mit 14 Zinkoypien. Lex.-8. 1892. ℳ 4.—.

ıhans, Theodor, Wesen und Entstehung des Gewissens. Eine 'sychologie der Ethik. gr. 8. ℳ 7.—.

mann, Max, Fundamente der Erkenntnisstheorie und Wissenchaftslehre. 8. 1890. ℳ —.80.

mmanente Philosophie. Erstes Buch: Analyse der Metaphysik. ;r. 8. 1893. ℳ 3.—.

e, Oswald, Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundage dargestellt. Mit 10 Figuren im Text. gr. 8. 1893. Geh. ℳ 9.—, ;eb. ℳ 11.—.

egg, Ferd. Adalbert Junker von, Krypto-Monotheismus in den ılten Religionen der Chinesen und anderer Völker. 8. 1892. ℳ 1.50.

ɪero, G., Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum. Nach der zweiten Auflage des Originales und unter Mitwirkung d. Verf. ıbersetzt von R. Pietschmann. Mit einem Vorwort von G. Ebers, ;iner lithogr. Karte u. vollständigem Register. gr. 8. 1877. Geh. ℳ 11.— geb. ℳ 12.50.

Aegyptische Kunstgeschichte. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Georg Steindorff. Mit 315 Abbildungen im Text. 8. 1889. Geh. ℳ 9.—, geb. ℳ 11.—.

ler, Max, Essays. 4 Bde. 8. 1869—81. Geh. ℳ 32.50, geb. ℳ 38.50,

1. Band. Beiträge zur vergl. Religions-Wissenschaft. Nach der 2. engl. Ausgabe mit Autorisation des Verf. ins Deutsche übertragen. 2. vermehrte Auflage. 8. 1879. Geh. ℳ 7.50, geb. ℳ 9.—.

2. » Beiträge zur vergl. Mythologie und Ethologie. Mit Register zum 1. und 2. Bande. 2. vermehrte Aufl. besorgt von O. Francke. 8. 1881. Geh. ℳ 10.—, geb. ℳ 11.50.

3. » Beiträge zur Literaturgeschichte, Biographik und Alterthumskunde. Mit einem Anhang: Briefe von Bunsen an Max Müller aus den Jahren 1849—59. Aus dem Englischen mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen von Felix Liebrecht. 8. 1872. Geh. ℳ 7.50, geb. ℳ 9.—.

4. » Aufsätze hauptsächlich sprachwissenschaftlichen Inhalts enthaltend. Mit Register zum 3. und 4. Bande. Aus dem Englischen mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen von R. Fritzsche. 8. 1876. Geh. ℳ 7.50, geb. ℳ 9.—.

Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen gehalten an der Universität Cambridge. Vom Verfasser autorisierte Uebersetzung von C. Cappeller. 8. 1884. Geh. ℳ 7.—, geb. ℳ 9.—.

Das Denken im Lichte der Sprache. Aus dem Englischen übersetzt von Engelbert Schneider Ph. D. gr. 8. 1888. Geh. ℳ 16.—, geb. ℳ 18.—.

Die Wissenschaft der Sprache. Neue Bearbeitung der in den Jahren 1861 und 1863 am königlichen Institut zu London gehaltenen Vorlesungen. Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe, besorgt durch R. Fick u. W. Wischmann. In zwei Bänden. 8. 1892—93. Geh. ℳ 25.—, geb. ℳ 29.50.

Müller, Max, Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen [illegible] der Universität Glasgow im Jahre 1888. Aus dem Englischen [illegible] von Engelbert Schneider Ph. D. Autorisierte, vom Verfasser [illegible] sehene Ausgabe. 8. 1890. Geh. ℳ 14.—, geb. ℳ 16.—

— Physische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten [illegible] sität Glasgow im Jahre 1890. Aus dem Englischen [illegible] R. Otto Franke. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene [illegible] 8. 1892. Geh. ℳ 10.—, geb. ℳ 12.—.

— Anthropologische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten [illegible] Universität Glasgow im Jahre 1891. Aus dem Englischen übersetzt [illegible] Moriz Winternitz. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene [illegible] 8. 1894. Geh. ℳ 11.—, geb. ℳ 13.—.

Müller, W. Max, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. Mit einem Vorwort von Georg Ebers. Mit zahlreichen Abbildungen in Zinkotypie und einer Karte. gr. 8. 1893. Geh. ℳ 24.—, geb. [illegible]

Noiré, Ludwig, Logos. Ursprung und Wesen der Begriffe. [illegible] Geh. ℳ 8.—, geb. ℳ 10.—.

Riehl, A., Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 2 Bände. gr. 8. 1876—1887. ℳ [illegible]

1. Band. Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus. 1876. [illegible]
2. » I. Theil. Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntniss. [illegible]
II. Theil (Schluss). Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik. [illegible]

— Giordano Bruno. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag. [illegible] ℳ —.80.

Rolph, W. H., Biologische Probleme. Zugleich als Versuch zur Entwickelung einer rationellen Ethik. 2. stark erweiterte Auflage. [illegible] 1884. ℳ 4.—.

Uphues, Goswin K., Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte. Erster Band. gr. 8. 1893. ℳ 6.—

Wundt, Wilh., Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. Akademische Antrittsrede in Zürich. 8. 1874. ℳ —.60.

— Ueber den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften. Akademische Antrittsrede in Leipzig. 8. 1876. ℳ —.60.

— Der Spiritismus, eine sogenannte wissenschaftl. Frage. Offener Brief an Herrn Prof. Herm. Ulrici in Halle. 1.—4. Abdruck. 8. 1879. [illegible]

— Essays. Gr. 8. 1885. Geh. ℳ 7.—, geb. ℳ 9.—.

Inhalt: Philosophie und Wissenschaft. — Die Theorie der Materie. — [illegible] der Welt. — Gehirn und Seele. — Die Aufgaben der experimentellen Psychologie. — Die Messung psychischer Vorgänge. — Die Thierpsychologie. — [illegible] stellung. — Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen. — Die Sprache und [illegible] — Die Entwicklung des Willens. — Der Aberglaube in der Wissenschaft. — [illegible] Spiritismus. — Lessing und die kritische Methode.

— Grundzüge der physiologischen Psychologie. Vierte [illegible] arbeitete Auflage. Zwei Bände. Mit 237 Holzschnitten. [illegible] Geh. ℳ 22.—, geb. ℳ 26.—.

— Zur Moral der literarischen Kritik. Eine [illegible] Streitschrift. 8. 1887. ℳ 1.20.

— System der Philosophie. gr. 8. 1889. Geh. ℳ 12 [illegible]

— Hypnotismus und Suggestion. Revidirter Abdruck [illegible] Philosophische Studien. Bd. VIII, Heft 1. 8. 1892. [illegible]

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

JUN 27 1916		
JUN 29 1916		

